Karl Jaspers

LOS GRANDES MAESTROS ESPIRITUALES DE ORIENTE Y OCCIDENTE

Buda • Confucio • Lao-tse • Jesús • Nagarjuna • Agustín

tecnos

KARL JASPERS

LOS GRANDES MAESTROS ESPIRITUALES DE ORIENTE Y OCCIDENTE

BUDA CONFUCIO LAO-TSE
JESÚS NAGARJUNA
AGUSTÍN

Introducción de
MANUEL GARRIDO

Traducción de
ELISA LUCENA y PABLO SIMÓN



Título original:
Die grossen Philosophen

Elisa Lucena ha traducido «Lao-tse» y «Nagarjuna».
Pablo Simón ha traducido «Buda», «Confucio»,
«Jesús» y «Agustín».

Diseño de cubierta: Félix Pavón

2ª edición, 2012
Reimpresión, marzo 2012

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 978-84-309-5454-4
Depósito Legal: M. 9.266-2012

Printed in Spain

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

No deja de parecer una ironía que las llamadas historias generales o universales de la filosofía prescindan generalmente, valga la redundancia, del pensamiento oriental y empiecen con Grecia. Cabe, sin duda, alegar razones de fondo; Heidegger, por ejemplo, sostiene que la filosofía, entendida como preocupación intelectual específica por el ser, es un fenómeno típica y exclusivamente griego, del cual procede nuestra cultura occidental. Otros prefieren aducir razones instrumentales a este respecto, como el argumento de que sería deshonesto ocuparse del pensamiento indio o del pensamiento chino sin tener conocimiento de la lengua china o del sánscrito. Pero si es habitual, por una parte, que la mayoría de los profesores que enseñan hoy filosofía expliquen el pensamiento grecolatino sin experimentar el menor escrúpulo por no saber griego ni latín, también cabría, por otra parte, aducir razones de fondo para empezar de golpe la historia de la filosofía con la revolución científica y técnica del mundo moderno, que es verdaderamente el nuestro.

Pero independientemente del hecho, bien establecido por Hegel, de que la historia de la cultura no se reduce a la historia de la cultura occidental, sino que debe comprender también las otras grandes culturas, hay una razón bastante poderosa para considerar pedagógica y vitalmente importante el estudio del pensamiento oriental, y muy en particular del antiguo. En su libro *Origen y meta de la historia* Karl Jaspers defendió su conocida tesis del «tiempo-eje», partiendo del dato, empíricamente constatable, de que hacia el año 500 antes de Cristo, o, por fijar un margen más amplio, entre los años 800 y 200 antes de nuestra era, tuvo lugar, tanto en Occidente como en Asia, un profundo proceso o fermento espiritual, por virtud del cual el hombre vivió por primera vez la situación límite de enfrentarse a fondo y reflexivamente consigo mismo y con el destino, preguntándose por el sentido del mundo y de la vida.

«En este tiempo —afirma Jaspers en la obra mencionada— se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Lao-tse, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo Ti, Chuang-tse, Lie-tse y otros

muchos. En la India surgen los *Upanishads*, vive Buda, se desarrollan, como en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En el Irán enseña Zaratustra la excitante doctrina que presenta al mundo como el combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elías, siguiendo por Isaías y Jeremías, hasta el Deuteroisaías. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos —Parménides, Heracliro, Platón—, los trágicos. Tucídides, Arquímedes. Todo lo que estos nombres no hacen más que indicar se origina en estos cuantos siglos casi al mismo tiempo en China, en la India, en el Occidente, sin que supieran unos de otros. En esta época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone el pie en lo universal.»

Si hay un punto en la noche del pasado prehistórico, que no podemos fijar con exactitud, en el cual se fragua lo que llamamos la «hominización», proceso por cuya virtud, merced al lenguaje y a la fabricación y uso de herramientas, debió efectuarse el giro por el cual el hombre inicia el recorrido de la senda que lo separa del resto de los animales, hay otro punto en la historia, que es éste, el tiempo-eje, situable en torno al siglo V antes de Cristo, en el cual surge la «espiritualización». Y, como señala Jaspers, se trata de un fenómeno verdaderamente universal, transcultural y hasta pudiera decirse global, si no fuese porque no tiene su origen en la acción de los gobiernos o las multinacionales, ni en el mandato de ninguna sola Iglesia, sino en la desnuda palabra de unos cuantos individuos, como Buda, Confucio, Lao-tse, Zoroastro, Sócrates, Platón y más tarde Cristo.

Si la hipótesis jaspersiana del tiempo-eje es válida, sería bueno que toda historia del pensamiento empezara por la consideración de estas grandes figuras, en las cuales la sabiduría filosófica no está aún distintamente separada de la religiosa.

Los nombres que aparecen en la cubierta del presente volumen han sido seleccionados por Editorial Tecnos del índice general de la obra en tres tomos *Los grandes filósofos* de Karl Jaspers. El propósito de esta selección, que empareja a Buda con Jesucristo y a Confucio con San Agustín ha sido el de juntar en un solo libro, en lugar de mantenerlos separados, los pilares de la sabiduría de Oriente y Occidente.

MANUEL GARRIDO

BUDA

Fuentes: El canon búdico.
Bibliografía: Oldenberg. Beckh. Pischel.

No existe ningún texto que consigne con seguridad palabras de Buda. El documento que recoge las más antiguas tradiciones disponibles es el voluminoso canon escrito en lengua pali, y allí, especialmente, el *Dighanikaya* (Franke). Los investigadores nos brindan el repertorio de textos y nos suministran información de las dos distintas fuentes de la tradición: la del Norte y la del Sur, y de la primera realidad histórica directamente accesible: Asoka y su influjo sobre la evolución del budismo, a doscientos años de la muerte de Buda. Nos refieren, asimismo, las grandes transformaciones del budismo. La realidad de Buda ha de establecerse con sentido crítico, omitiendo lo claramente legendario y los testimonios tardíos. Sin embargo, ningún conocimiento necesario fija los límites a tal omisión. Quien no admite sino lo imperiosamente cierto llega con sus exclusiones a quedarse sin nada.

Para alcanzar una imagen fundamentada de Buda es preciso sentirse tocado por el meollo sensible de cuanto en los textos puede serle atribuido, no con absoluta certeza, pero sí de un modo fundamentalmente convincente. Sólo esta vivencia capacita para ver. Es tan evidente para unos, como imposible de demostrar a quienes se empeñan en negarlo, que nos habla desde allí el reflejo de una realidad personal, única; que donde hay reflejo debe de haber existido una efectiva irradiación. Aun en la maravillosa imagen mítica del Buda suprasensible integrado en el acontecer cósmico hay acaso un fondo de desenvolvimientos y simbolizaciones de una prístina realidad humana.

I. RESEÑA BIOGRÁFICA

Buda (aprox. 560-480 a.C.) pertenecía a la noble familia de los Sakyas, que con otros linajes gobernaban, en Kapilavastu, un pequeño Estado próximo al poderoso reino de Kosala. El territorio se extiende al pie del Himalaya, cuyas cumbres nevadas resplandecen todo el año en lontananza. La infancia y juventud de Gotama transcurrió en la abundancia de goces terrenos de aquel mundo aristocrático. Se casó muy joven y tuvo un hijo, Rahula.

Aquella dicha se desvaneció al tomar conciencia Gotama de los hechos fundamentales de la vida humana. Ve la vejez, la enfermedad y la muerte y se dice: no me corresponde sentir repugnancia y asco por la repulsiva calamidad del cuerpo, pues yo también enve-

jeceré, caeré enfermo, moriré. «Conforme rumiaba yo estos pensamientos, perdí por completo la alegría de vivir.» Consecuencia de ello fue su decisión (para la cual existían ya formas tradicionales en la India) de abandonar su hogar y su patria, su familia y toda su venturosa existencia para buscar salvación en el ascetismo. Tenía a la sazón veintinueve años. Reza una relación: «El asceta Gotama, cuando aún era muy joven, en la flor de la edad, en la inicial lozanía de la vida, trocó la patria por el desarraigo. El asceta Gotama, a pesar de que sus padres se opusieron, vertiendo lágrimas y llorando, se cortó al rape los cabellos y se afeitó la barba y se puso el indumento amarillo.»

Fue instruido por maestros en los ejercicios ascéticos, el yoga, y durante muchos años vivió en los bosques haciendo penitencia. «Cuando veía a un vaquero o a alguien que iba por leña, me precipitaba de bosque en bosque, de valle en valle, de montaña en montaña. ¿Y por qué? Para que no me vieran y yo no los viera.» En la soledad se dedica a meditar: «Es éste, en verdad, un lugar encantador, un hermoso bosque; corren cristalinas las aguas del arroyo, ofreciendo parajes hermosos para tomar un baño; y en derredor hay pueblos. Es un lugar conveniente para un noble que busca la salvación.» Sentado en esos sitios, espera Gotama el instante del conocimiento, «con la lengua apretada contra el paladar», «sujetando, clavando, forzando» los pensamientos en un violento esfuerzo por fijarlos.

Pero era en vano. Las penitencias no conducían a la iluminación. Por el contrario, Gotama se percató de que lo verdadero no se manifestaba en la mera mortificación, comprendiendo que la pura voluntad era ineficaz. Hizo entonces algo inaudito a los ojos de quienes profesaban aquellas creencias: ingirió abundante alimento para recuperar las fuerzas físicas. Entonces, los ascetas allegados a él abandonaron al renegado. En soledad practicó en adelante la pura meditación, no acompañada de ascetismo.

Cierta noche, cuando estaba meditando al pie de una higuera, sobrevino la iluminación. En una visión súbita y total se presentó ante el ojo de su espíritu el todo cósmico: lo que es y por qué es; cómo los seres son arrastrados por el ciego afán de vivir por los caminos errados del alma, a través de sucesivas reencarnaciones en la interminable transmigración de las almas; qué es el sufrimiento, de dónde viene y cómo puede ser suprimido.

Este conocimiento se enuncia como doctrina: Ni la vida entregada a la sensualidad y los placeres mundanos ni la vida dedicada

al mortificante ascetismo son la vida justa. Aquélla es vil, ésta está plagada de sufrimiento; ni la una ni la otra llevan a la meta. La vía descubierta por Buda es la media. Es la senda de la salvación. Arranca de la oscura creencia de que la vida toda es sufrimiento y que lo fundamental es librarse del sufrimiento. A través de la decisión de llevar una vida justa en el decir y el obrar, lleva al abismarse en grados de meditación y, así, al conocimiento de lo que latía ya en la originaria creencia: la verdad del sufrimiento. Sólo al final el camino recorrido es captado con plena claridad por el conocimiento. Queda así cerrado el ciclo, consumado el proceso. Este conocimiento significa el tránsito del sufrimiento, del devenir y perecer a lo eterno, el tránsito de la existencia en el mundo al nirvana.

Pasa siete días Gotama, ahora Buda (el Iluminado), sentado al pie de la higuera, con las piernas cruzadas, gozando del deleite de la redención. ¿Y después? Habiendo alcanzado por la iluminación la certidumbre de su liberación, se propone guardar silencio. Lo que ha llegado a conocer es ajeno al mundo. ¿Cómo iba a entenderlo el mundo? Quiere «evitarse un esfuerzo inútil». El mundo sigue su marcha y, en su tremendo e inexorable curso a través de períodos de cíclica destrucción y renacimiento, los ciegamente impulsados, que no saben, son arrastrados irresistiblemente por la rueda de las reencarnaciones, pasando por sucesivas formas de existencia. Lo que se hace en cada existencia determina, como *karma*, la forma de la reencarnación siguiente, habiendo sido determinada aquélla, a su vez, por la existencia precedente. El mundo no cambia jamás, pero es posible la salvación para el que sabe; el cual, liberado de ulteriores reencarnaciones, ingresa en el nirvana.

Adquirió Buda ese saber en soledad. «No mantengo amistad con ningún hombre.» Se sabía liberado. «Con ello basta; no lo predico a los que viven entregados al amor, al odio; a ellos se les oculta la doctrina.»

Pero no consigue mantenerse en tal actitud de darse por satisfecho con la redención ganada para sí. Lo embarga la compasión por todo cuanto vive. Resuelve, aunque de mal grado, predicar su doctrina. No espera mayores resultados; y más tarde, cuando su prédica alcanza tan clamoroso éxito, vaticinará la pronta desaparición de la auténtica doctrina. Sigue, no obstante, el camino de la predicación salvadora: «Voy a tocar en el mundo sumido en tinieblas el tambor del no morir.»

Su predicación comienza en la ciudad de Benarés. Se le acercan los primeros discípulos. En los cuarenta y pico de años que aún

le restan de vida, recorre predicando las vastas regiones de la India nororiental. En el orden espiritual, nada nuevo se produce ya en él. El contenido de esa prolongada actividad es la predicación de la doctrina acabada y su variación dentro de lo permanente. Por eso, de ese período de su vida no cabe hablar sino en conjunto. La enseñanza de Buda tiene lugar a través de disertaciones, relatos, parábolas y dichos. Nos enteramos de diálogos, de muchos episodios y situaciones, de conversiones. Se sirve del habla popular, no del sánscrito. Su manera de pensar es plástica, pero emplea los conceptos elaborados en la filosofía india.

El factor decisivo de su inmensa influencia histórica fue la fundación de comunidades de monjes, organizadas según reglas fijas. Los discípulos devotos renunciaban a su patria, su familia y su profesión y, vistiendo el indumento amarillo de los monjes y caracterizados por la tonsura, llevaban una existencia trashumante signada por la pobreza y la continencia. Habiendo alcanzado el conocimiento redentor, ya nada querían ni apetecían en este mundo. Vivían de dádivas, llevando en la mano la cuenca de mendigar en la que recogían los alimentos que les daba la gente a su paso por los pueblos. Desde un principio tenían estas comunidades sus reglas y órdenes, su dirección y control. Se les agregaban adherentes legos, entre los que se contaban reyes, opulentos mercaderes, aristócratas, célebres hetairas. Todos ellos hacían generosas donaciones. Las comunidades de monjes adquirían así casas y parques, destinados a servir de alojamiento en la estación de las lluvias y de lugares de reunión para grandes multitudes deseosas de conocer la doctrina.

Sin embargo, la difusión de este monaquismo tropezó con resistencia. «El pueblo se exasperaba: Ha llegado el asceta Gotama para difundir el celibato, la viudez y la extinción de los linajes. Esa multitud de jóvenes nobles se acercan al asceta Gotama para vivir en santidad.» Cuando hacían su aparición los grupos de monjes, la gente se mofaba: «¡Mírenlos a los pelados! ¡Mírenlos a los santitos con la cabeza gacha, quietitos ahí como gato que acecha un ratón!» Pero Buda fija como norma la no-militancia: «Yo no lucho contra el mundo, monjes; es el mundo el que lucha contra mí. Quien predica la verdad, monjes, no lucha contra nadie en el mundo.» Con armas espirituales se combatía en disputas. Cuando empieza la actuación de Buda, no lo enfrenta ninguna potencia espiritual unitariamente organizada; la religión védica estaba fragmentada en numerosos movimientos. Existían ya comunidades ascéticas. Había numerosas filosofías y se conocía la técnica sofística de confundir

con preguntas cuyas eventuales respuestas llevaban a contradecirse. Pero, como Buda rechazaba el rito de las ofrendas de la religión védica y la misma autoridad de los Vedas, de hecho rompía radicalmente con la religión tradicional.

De la vida y las costumbres de los monjes y de Buda mismo proporcionan viva idea los textos. Durante los tres meses que abarcaba la estación de las lluvias había que guarecerse en casas y parques. Allí había amplias salas, despensas y estanques de lotos. Los restantes meses del año se pasaban recorriendo los pueblos y ciudades. Se pernoctaba en las casas de los fieles o bien al aire libre. Las concentraciones de multitudes de monjes daban lugar a reuniones muy ruidosas. Una y otra vez se reclamaba silencio cuando se presentaba Buda, amante de la quietud. En carruajes y a lomo de elefantes acudían reyes, mercaderes y nobles para reunirse con los monjes y con Buda. El propio Buda salía a diario a pedir limosna, «yendo de puerta en puerta con la cuenca de mendigar en la mano, sin solicitar alimento, sino esperando ahí parado en silencio, con la vista baja, a ver si se le ponía algo en la cuenca» (Oldenberg). En el camino se le plegaban grandes grupos de discípulos, y adherentes legos acompañaban el cortejo con carros y víveres.

De las circunstancias de la muerte de Buda y de la época inmediatamente anterior se han conservado noticias. El año de su muerte, alrededor de 480 a.C., se considera fecha segura. Su último viaje es descrito con detalle. Por lo pronto, quiere sobreponerse a su grave enfermedad; aunque sufre extremadamente, se aferra a la vida. Pero su voluntad termina por capitular. «De aquí a tres meses el perfecto ingresará en el nirvana.» Al proseguir viaje, se da vuelta para mirar por última vez a la querida ciudad de Vesali. En un bosquecillo ordena: «Prepárame un lecho entre dos árboles gemelos, con la cabecera para el norte. Estoy cansado, Ananda.» Y se acuesta: se diría un león que se tiende. Pronuncia Buda sus últimas palabras.

Caen flores sobre él y de lo alto llega música celestial. Pero le corresponden otros honores: «Los discípulos que cumplan la doctrina serán quienes tributen al perfecto los máximos honores.»

A un discípulo que está llorando le dice: «No, Ananda; nada de lamentos. ¿Acaso no te lo dije antes, Ananda? Uno tiene que separarse de todo lo que es caro a su corazón. Lo nacido, devenido, formado, sujeto a la finitud, ¿cómo no va a desaparecer?»

Los discípulos entienden que con la muerte de Buda la doctrina perderá a su maestro. «No debéis pensar eso», les dice él. «La doctrina y el orden que os he enseñado serán vuestro maestro cuan-

do yo me haya ido.» «El perfecto no entiende: señorear a la grey. Me flaquean las fuerzas; tengo ochenta años. Sed vosotros mismos, Ananda, vuestra guía y vuestro refugio. Sea la verdad vuestra guía y vuestro refugio.»

Sus últimas palabras fueron: «Toda forma está condenada a perecer; aspirad afanándoos sin descanso.» Después, ascendiendo uno tras otro los peldaños de la contemplación, ingresó en el nirvana.

II. DOCTRINA Y MEDITACIÓN

Enseña Buda la liberación por la comprensión. El saber justo, como tal, es ya redención. Pero el origen y el método de este saber redentor no responden en absoluto a nuestro concepto del saber. No se demuestra mediante operaciones mentales lógicas y percepción sensible, sino que radica en la experiencia propia de las transformaciones de la conciencia y los grados de meditación. La meditación había traído a Buda la iluminación al pie de la higuera. Sólo por haberse sumido en meditación había podido hallar su doctrina. Como todos los yoguis indios, en los estados de meditación se sabía en comunicación con esencias y mundos de origen trascendente. Cuando estaba sumido en tales estados, veía «con el ojo divino, clarividente, suprasensible».

La ciencia y la especulación filosófica se mueven en el plano de la conciencia normal. Aquella filosofía india, por el contrario, recoge en la mano, por así decirlo, esta misma conciencia y mediante ejercicios de meditación la trasciende y se eleva a formas superiores. La conciencia se convierte en «magnitud variable», al actuar sobre ella las operaciones de la meditación. Por virtud de éstas, aun el pensar racional, ligado al espacio y el tiempo —un grado de conciencia, nada más—, será superado por la experiencia trascendente de una serie ascendente de estados de la sobreconciencia.

La respuesta a los interrogantes fundamentales de la existencia debe buscarse en las fuentes más profundas, instancia que da sentido y razón a los enunciados racionales. Por eso, lo que Buda pretende revelar se pierde en las afirmaciones doctrinales fáciles de enunciar y fáciles de pensar abstractamente. «Esta doctrina es profunda, difícil de percibir y de entender, plena de quietud, magnífica, inasequible a la mera reflexión, sutil, algo que sólo el sabio puede aprender.»

Ahora bien, para esta concepción la verdad, tanto del pensar filosófico de la conciencia normal como la verdad de la meditación, está ligada a la purificación moral de la vida entera. La falsedad no se supera mediante actos de pensamiento ni mediante una técnica de transformación de la conciencia: ésta y aquéllos sólo resultan efectivos en el previo terreno de un alma purificada.

Esta inserción y enraizamiento de la doctrina en lo envolvente que no es contenido de un saber enunciable encuentra su formulación en esta tesis: Buda no enseña un sistema de conocimiento, sino un camino de salvación. Por este camino, en que tienen cabida el conocimiento y diferentes modos del conocer, el creyente no alcanza, por lo pronto, la meta mediante operaciones lógicas que, por lo demás, no hallan su sentido sino en el lugar respectivo que en él ocupan.

Este camino de salvación se llama la noble vía de ocho tramos, a saber: el creer justo, la decisión justa, la palabra justa, la acción justa, la manera de vivir justa, la aspiración justa, la memoria justa y la meditación justa. En un pasaje diferente esta vía aparece más clara y, en forma ampliada: Etapa preliminar y condición previa es la creencia justa, el saber aún oscuro del sufrimiento y de la forma de suprimirlo. Sólo al final de la vía esta creencia se torna conocimiento, es decir, lúcida comprensión de la génesis del sufrimiento y la posibilidad de suprimirlo dentro de la conexión del ser todo. Sobre el suelo firme de esta creencia, la vía presenta cuatro etapas: el comportamiento justo en el pensar, el hablar y el obrar (el *ethos*, *sita*); la contemplación justa mediante la ascensión a través de grados de meditación (*samadhi*); el conocimiento (*panna*); la liberación (*wimutti*). La liberación se alcanza por el conocimiento y el conocimiento por la meditación, y la meditación es posible gracias a una vida justa.

Ahora bien, este concepto unitario del camino de salvación es, sin embargo, una forma de dogmatismo doctrinal. La verdad de Buda no reside exclusivamente en la meditación, con exclusión del pensar de la conciencia normal. El entendimiento, aunque superado, no se rechaza. Vuelve, por lo pronto, a ser necesario si lo experimentado en la superación debe comunicarse. Tampoco sería exacto fundar la verdad de Buda exclusivamente sobre el pensar especulativo, aun cuando se expresa en las formas del mismo. Ni reside tampoco en el *ethos* de la vida monástica. Meditación, entendimiento, especulación filosófica, *ethos* monacal: cada uno de esos momentos tiene carácter propio. No están unívocamente fundados unos sobre otros, sino que incluso actúan simultáneamente, como las distintas modalidades de yoga en todo el pensamiento indio —la disciplina de las fuerzas corporales, el camino de la conduc-

ta ética, la elevación del conocimiento, la entrega en el amor (*bakti*), la vía de la meditación que progresivamente se sumerge en estados de conciencia cada vez más profundos—.

No existe una relación unívoca entre los contenidos de los grados de meditación y los pensamientos inteligibles en la conciencia normal, ni entre las experiencias que operan sobre el estado de conciencia y las experiencias que operan sobre lo pensado. Mas se echa de ver que, por ejemplo, las teorías de grados del mundo guardan analogía con experiencias de los grados de meditación, en cada uno de los cuales surge un nuevo mundo suprasensible. El pensamiento que consiste en prescindir de una realidad para superarla puede, formalmente, llevarse a cabo sin tales experiencias. Los pensamientos lógicos crean el ámbito, liberando de las ataduras de lo finito. Pero la penetración, el afianzamiento y la plena certeza de los contenidos de verdad sólo se alcanzan por la meditación. No cabe afirmar que uno es lo primario y lo otro sólo su consecuencia. Lo uno certifica y prueba lo otro. Lo uno y lo otro comportan ejercitación, cada uno a su manera.

Lo esencial es que tanto en la especulación como en la profunda meditación y en el *ethos* es la voluntad del hombre la que fija la meta y la alcanza. El hombre puede obrar y trazarse una línea de conducta, meditar y pensar. Se afana y pugna; semeja al que escala una montaña. De ahí la constante exhortación de Buda a realizar denodados esfuerzos. Deben movilizarse todas las fuerzas. La meta no es alcanzada por todos. Verdad es que se ofrecen casos excepcionales de iluminación espontánea, sin que medie un esfuerzo de la voluntad; particularmente bajo la viva impresión de la predicación del propio Buda. En tales casos, la meta es alcanzada de un golpe y luego tan sólo se clarifica ulteriormente en la repetición en esta vida.

No es del caso considerar aquí en detalle la meditación postulada por Buda y el budismo (Heiler, Beckh). El procedimiento y las experiencias correspondientes a los distintos grados, cuyo número varía en los diversos métodos, han sido descritos en el budismo y en el yoga indio en forma más o menos concordante.

La meditación no es, de suyo, una simple técnica de éxito. La manipulación metódica de los estados de conciencia, produciendo uno y haciendo cesar otro, no deja de ser peligrosa. Arruina a quien lo intenta sin su supuesto adecuado. Este supuesto es la pureza de su vida. Un momento decisivo de ésta es la «circunspección alerta», que se prolonga en la meditación y adquiere por ella su máximo desarrollo. La lucidez penetra la corporalidad, aclarando lo inconsciente hasta en sus últimos recovecos. Siempre el principio que rige el *ethos* no menos que la meditación y la especulación es llevar la claridad hasta el fondo último. Los grados de

meditación no deben ser ebriedad, éxtasis, goce, estados raros como los que son inducidos por el hachís y el opio, sino conocimiento lucidísimo, de una claridad superior a la de toda conciencia normal, basado en pura presencia, no meramente alusivo. Se trata, en esencia, de impedir que algo se oculte subrepticiamente en lo inconsciente y desarrolle desde allí su funesta acción; de acompañar todos nuestros actos y experiencias de una alertísima conciencia.

Por eso un precepto básico cuyo cumplimiento se exigía a los monjes budistas era sinceridad en la reflexión sobre lo más profundo y, asimismo, en todo lo que se hacía y decía en la vida cotidiana. Otros preceptos eran practicar la continencia, no tomar bebidas embriagantes, no hurtar, no hacer daño a ningún ser viviente (*ahimsa*), así como, señaladamente, cuatro modos de íntima postura, a saber: amor (afabilidad), compasión, participación en la alegría ajena e impasibilidad ante lo impuro y malo. Estos cuatro «inconmensurables» se expanden en la meditación hasta lo infinito. Componen la atmósfera de esta existencia, hecha de una ilimitada bondad indulgente, mansedumbre, el hechizo que atrae a los animales y los amansa, compasión, el estar envuelto con simpatía a todo lo viviente, a los hombres, los animales y los dioses.

Abundan en los textos los relatos de milagros y magia, asociados aquí, como en todas partes, con este tipo de misticismo. Pero dice Buda: «El verdadero milagro lo obra quien conduce a otros a la creencia justa y a la purificación interior, realiza para sí mismo meditación, conocimiento y liberación. En cambio, esto de multiplicar la propia persona, volar por los aires y caminar sobre el agua, penetrar los pensamientos ajenos y cosas por el estilo, lo comparten los piadosos con los mistificadores.»

III. LA DOCTRINA ENUNCIADA

En los textos se presenta también la doctrina de Buda como conocimiento expresado de un modo inteligible para la conciencia normal en proposiciones y razonamientos. La peculiaridad de este conocimiento consiste en la referencia a su origen en una meditación que ahonda en un estado de conciencia elevado; sin embargo, aunque allí, en la visión extramundana emanada de la total extinción del yo, se haya originado la certeza de penetrar más allá, el contenido de esta certeza parece accesible al pensar de la conciencia normal. En lugar de experiencia suprasensible, se despliega un amplio movimiento conceptual en forma de consideraciones doctrinales,

donde campea el gusto por el concepto, las abstracciones, la enumeración y la combinación, que pertenece a la tradición filosófica india y en ella se nutre. Ahora bien, aunque esta doctrina de Buda puede captarse sin esa instancia suprasensible, carece en esas condiciones de efectividad. El pensar en cuanto pensar racional de nuestra conciencia finita no puede recoger adecuadamente esta substancia. El contenido sólo se revela a aquel pensar propio de la meditación trascendente, del que la captación racional no es más que un reflejo y al que sólo puede apuntar. Por eso, no debe olvidarse la génesis y el contexto de este conocimiento cuando lo captamos reflexivamente, en su simplicidad racional.

a) La *visión del ser* por parte de Buda se expresa en la *verdad del sufrimiento*:

«He aquí la verdad del *sufrimiento*: El nacimiento es sufrimiento. La vejez es sufrimiento. La enfermedad es sufrimiento. El estar unido a seres no queridos es sufrimiento; el estar separado de seres queridos es sufrimiento; el no obtener lo apetecido es sufrimiento.

»He aquí la verdad de la *génesis del sufrimiento*: Es el ansia que lleva a la reencarnación, con alegrías y apetencias; el ansia de goce sensual, el ansia de devenir, el ansia de perecer.

»He aquí la verdad de la *supresión del sufrimiento*: Es la supresión de esa ansia por el radical aniquilamiento de la apetencia; abandono, desprendimiento, desligamiento, exclusión.

»He aquí la verdad del *camino de la supresión del sufrimiento*: Es la noble vía de ocho tramos que se llama la creencia justa, la decisión justa, la palabra justa, la acción justa, la manera de vivir justa, la aspiración justa, la memoria justa, la meditación justa.»

Esta comprensión no surge de la observación de determinadas realidades existenciales, sino de una visión total. No traduce un temple pesimista, sino una visión que reconoce el sufrimiento presente en todas partes. Esta visión se cumple serenamente, porque en el saber se opera la liberación. Le cabe, pues, enunciar con calma el estado de la existencia, en sucesivas variaciones:

«Todo está en llamas. El ojo está en llamas, las cosas sensibles. ¿Y por obra de qué está todo en llamas? Por el fuego de la concupiscencia, por el fuego del odio, por el nacimiento, la vejez, la muerte, el dolor, el lamento, la aflicción y la desesperación está todo en llamas.»

Pero la causa última es que los hombres, como todo lo viviente, se mueven en la ceguera, en la ignorancia, engañados por aquello a que

se entregan, que nunca es sino que está en un permanente ir y venir, es absolutamente perecedero, se halla sujeto a un incesante devenir.

Por tanto, la única forma de liberarse consiste en la supresión de la ignorancia mediante el saber. Nada puede remediar el conocimiento de lo particular y contingente; únicamente el rasgo fundamental de la visión, abarcar el todo, por la transformación que opera puede aportar la salvación. Consiste ésta en liberarse del apego a las cosas, en desentenderse de todas las vanas apetencias, en alcanzar a comprender el estado de la existencia, su origen y la posibilidad de superarla. La ignorancia, la ceguera, la sujeción a las ataduras de lo finito, el apego a las cosas son el origen de esta existencia, y el perfecto saber es su supresión y superación.

b) Este complejo —el origen de la existencia plagada de sufrimiento en el no-saber y su supresión y superación por el saber— está concebido en la forma de una cadena de muchos eslabones como nexo causal, que se expresa en la llamada «*fórmula causal*»:

> «El no-saber da lugar a las formas: las formas dan lugar a conciencia; la conciencia da lugar a nombre y corporeidad; el nombre y la corporeidad dan lugar a las seis esferas sensoriales; las seis esferas sensoriales dan lugar a contacto; el contacto da lugar a sensación; la sensación da lugar a ansia; el ansia da lugar a aprehensión; la aprehensión da lugar a devenir; el devenir da lugar a nacimiento; el nacimiento da lugar a vejez y muerte, dolor y queja, sufrimiento, aflicción y desesperación.»

Este nexo causal de doce eslabones nos parece sumamente extraño. Se interpreta: no se trata del proceso cósmico del devenir universal, sino tan sólo del ciclo doloroso de las reencarnaciones (*samsara*). La enfermedad, la vejez y la muerte son fuente de desventura. ¿Qué presuponen? El nacimiento. Y el nacimiento ¿qué presupone? El devenir. Y, así sucesivamente, hasta llegar a la causa primera: el no-saber. Si, a la inversa, seguimos la cadena desde este origen, del no-saber se derivan las formas (*sanskara*), esto es, las inconscientes fuerzas conformadoras que construyen el edificio de la vida. Éstas nacen de la existencia precedente y en la actual, por lo pronto, generan conciencia. Ésta lo percibe todo bajo nombre y figura de lo corpóreo, a través de las cinco esferas sensoriales de que se compone. Resulta el contacto, que da lugar a la sensación, la cual genera apetencia y aprehensión. Éstas, por su parte, en su proyección hacia lo por venir son causa del devenir (como *karma*), el que determina nuevo nacimiento, vejez y muerte. Tal es la doc-

trina a cuyo propósito se dice: «Enseña el Perfecto la causa de las verdades que se derivan de una causa y cuál es su fin. Todo lo existente es origen condicionado.»

El conocimiento del nexo causal y la causa primera puede suprimir esta pavorosa concatenación. La supresión y superación del no-saber determina la supresión y superación de la cadena causal originada en él, según la secuencia de sus eslabones.

En esta doctrina se objetiva la significación salvadora del conocimiento iluminado. Éste no es meramente saber acerca de algo, sino efectiva acción integral. Implica la supresión de la fatal existencia. El suicidio no la suprime; el suicida continúa existiendo a través de nuevas reencarnaciones, con nuevo sufrimiento y muerte. Cesa ella únicamente en el saber y por virtud de él.

No se pregunta de dónde viene el originario no-saber que da lugar a toda la serie fatal. No se considera lo que pudiera parecer una analogía con el pecado original: la caída original en el no-saber desde una eterna perfección. Para el pensar representativo que remonta la serie de causas, el no-saber parece deber concebirse como un acontecimiento que puso en movimiento la fatal concatenación; sin embargo, lo cierto es que el interrogar búdico cesa aquí. A este conocimiento le basta con haber alcanzado la certidumbre de liberación. Aquel acontecimiento, sea cual fuere su origen, de todos modos no es concebido como culpa. También, ¿quién habría de ser el culpable?

c) La pregunta ulterior que se hace es ésta: ¿Qué es este quién? ¿Qué es este sí mismo? ¿Quién soy yo? ¿Es que existe un yo?

Las respuestas que da Buda son por demás sorprendentes. *Niega el sí mismo.*

La doctrina está formulada como sigue: No existe ningún sí mismo. La existencia está compuesta de factores que se dan en los eslabones de la cadena causal, esto es, de los cinco sentidos y sus objetos (la corporeidad, la sensación y la percepción), así como de las inconscientes fuerzas conformadoras (*sanskara*), que actúan en las aptitudes innatas: los impulsos y los instintos, de las potencias constructoras de la vitalidad y, por último, de la conciencia. Estos factores se disuelven en el instante de la muerte. Por unidad y centro no tienen un sí mismo, sino el *karma*, que en la reencarnación determina una nueva unión transitoria.

Pero esta formulación oculta el sentido, que con idéntica forma conceptual es enunciado tajantemente en otros contextos. Allí, Buda

no niega el yo, sino que demuestra que el pensar en ningún caso penetra hasta el yo propiamente dicho. «La corporeidad no es el sí mismo... las sensaciones no son el sí mismo... las representaciones, las formas, las inconscientes fuerzas conformadoras no son el sí mismo... el conocimiento, la pura conciencia espiritual no es el sí mismo... (no existe ninguna inmutable unidad yoica). Lo sujeto a la mutación no es mío; no es yo, no es mi propio ser.» Aquí, con todo, lo que no es en sí mismo es concebido aplicando el criterio de un sí mismo propiamente dicho. No se dice lo que éste es, pero se apunta en dirección a él. No es, en cuanto tal, pensado. Debe de coincidir con el nirvana.

En comunicaciones desde los grados de meditación se enseñaban tres grados de sí mismo: el sí mismo como cuerpo físico; el sí mismo como cuerpo espiritual, que en la profunda meditación es extraído del cuerpo físico «cual el tallo del tronco» y pertenece al reino de las formas suprasensibles; y el sí mismo «no plasmado, consistente en conciencia», que es parte de la infinitud del éter cósmico. Aquí se echa de ver que cada sí mismo corresponde a un grado de meditación. Vale para éste, pero en sí mismo no es. No se da propiamente ningún sí mismo. En la existencia sensible es el cuerpo el yo. En el primer grado de meditación cobra realidad el yo espiritual, incorpóreo, de constitución etérea, en tanto que aquel otro desaparece en la insubstancialidad. Este yo espiritual se desvanece, a su vez, en las esferas superiores. Tampoco en la meditación aparece negado el yo, sino puesto en evidencia en su relatividad y, por ende, en grados diferenciados entre sí. El yo propiamente dicho no es alcanzado, salvo en el grado más alto, que coincide con el nirvana.

Si la doctrina no sabe decir, o deja de decir, qué es el yo como tal, se plantea esta interrogante: ¿a quién se depara la ventura de la liberación?, ¿quién es salvado?, ¿ningún yo, ningún sí mismo, ningún individuo?

Subsiste en los textos esta tensión, que en la objetivación de lo pensado se da entre las dos afirmaciones: no existe ningún yo, y en mis existencias anteriores fui un ser particular. Lo que enlaza las sucesivas reencarnaciones es, entonces, ya un impersonal *karma*, ente uno que hace que la existencia de los seres vivientes se repita una y otra vez, ya la reminiscencia, por la cual la existencia actual percibe la precedente como idéntica a ella.

d) *¿Qué es?* La corriente del devenir, que nunca es ser. El yo apariencial, que no es, propiamente, un sí mismo. Lo existente es engaño, no-saber y desventura a un tiempo. El devenir es la cadena de las existencias momentáneas del budismo de épocas posteriores. Tiene ser como mera momentaneidad del no-ser de todo

cuanto aparenta ser. Nada perdura; nada permanece inmutable. No hay punto fijo. El yo, o sí mismo, es puro engaño de algo transitorio y sujeto a constante mutación que se cree un yo.

No hay nada que subyace a la corriente del devenir y a la apariencia de yoidad. Mas uno y otra pueden suprimirse, superándose en algo muy distinto donde no rigen ya las formas del pensar que corresponden a ese engañoso devenir y yoidad; donde no rige ni ser ni no-ser. Esto se revela al conocimiento iluminado, y se alcanza en el nirvana.

e) *Conocimiento* es la visión clarividente en el grado más alto de meditación. Pero es, también, en el estado de conciencia normal, la iluminación del pensar que transforma la conciencia entera del ser y de sí mismo.

Ante este conocer se despliega el mundo del *samsara*, todas las esferas del mundo y el curso de las reencarnaciones, desde los elementos a las esferas de los dioses y los reinos de los infiernos. Abarca la causa y la marcha del sufrimiento, todo cuanto en la doctrina se formula inadecuadamente en proposiciones.

Para explicar qué es este conocimiento se recurre a una comparación: «Sucede como en un lago serrano de agua transparente, cristalina, absolutamente pura. Quien se asoma a su orilla, si no es ciego, ve en el fondo madreperlas y otras conchas, guijarros y el enjambre de los peces.» Análogamente, el que conoce ve el mundo hasta su fondo último y sus fenómenos más particulares. Así, «el monje cuyo espíritu se haya vuelto claro, libre de las tinieblas de lo individual, receptivo e inconmovible, dirige allá su mirada.» Trascendiendo la visión finita de la existencia, se eleva a la visión superior de la existencia, percibiendo con toda claridad el sufrimiento, su origen y la posibilidad de suprimirlos superándolo. Con ello alcanza «el fuego terrenal de la vida espiritual».

f) *Nirvana*: A este conocimiento se abre el nirvana: la liberación definitiva y lo que en virtud de ella se alcanza. ¿Cómo puede Buda hablar del nirvana?

Al hablar debe hacerlo dentro del ámbito falaz de la conciencia. Al hablar del nirvana se referirá a algo que es o no es.

Su hablar presenta forzosamente un rasgo peculiar: enuncia algo que para nuestro saber dirigido a objetos no es nada y, sin embargo, enuncia ahí lo fundamental. ¿Qué es eso?

Si nada existe por debajo de la apariencia de devenir y yoidad, no existe ningún fondo, ni más allá alguno, a donde evadirse. Existe, sí, la posibilidad de superar totalmente el devenir y la yoidad ingresando en aquello donde juntamente con la aparien-

cia cesa también el pensar que llevamos a cabo en nuestra existencia.

Hay que tener presentes estas paradojas, inconcebibles para el pensar lógico, si se quiere percibir el sentido de los enunciados acerca del nirvana. Algunos ejemplos:

«Existe un lugar donde no hay tierra, ni agua, ni luz, ni aire, ni infinidad de espacio, ni infinitud de razón, ni nada, ni supresión de la representación ni supresión de la no-representación... No está fundado sobre nada, no hay en él ni movimiento ni detención. He aquí el fin del sufrimiento.

»Existe un lugar. No le llamo ni ir ni venir, ni estar ahí, ni aspirar, ni nacer. Carece de fundamento, de asidero. He aquí el fin del sufrimiento... No hay un tambalearse para lo no asiduo. Donde no hay un tambalearse, hay quietud. Donde hay quietud, no hay goce. Donde no hay goce, no hay ir y venir... no hay muerte ni nacimiento... no hay ningún acá, ni ningún allá, nada intermedio. He aquí el fin del sufrimiento.»

Inevitablemente aparecen aquí las formas del pensar que son propias de toda especulación acerca del ser. Del nirvana se dice que es ausencia de dualidad: no es ni ser ni no-ser (como en los *Upanishadas*); es incognoscible en el mundo por los medios del mundo, por lo que no es objeto de investigación, pero envuelve una certeza última, íntima. «Existe algo no nacido, no devenido, no creado, no conformado. De no existir esto, no cabría idear salida alguna» (como en Parménides). Pero hablar de esa eternidad es errar mediante ese hablar.

He aquí la barrera ante la cual se detiene el interrogar. Quien se empeña en proseguirlo se entera: «no ha sabido respetar los límites del interrogar. Resulta que en el nirvana halla la santa mutación firme asidero: el nirvana es su meta última, el nirvana es su conclusión.» Por eso, a quien no ha alcanzado el nirvana corresponde callar y conformarse: «Ninguna medida alcanza a medir al que ha ingresado en la quietud. No hay palabras para hablar de él. Se ha desvanecido cuanto es accesible al pensar; así pues, también se ha desvanecido toda senda del hablar.»

g) Nada de metafísica, sino camino de la salvación: Cada uno de los pensamientos considerados precedentemente está enderezado a la liberación. Buda —ya lo hemos visto— no enseña un saber, sino que predica el camino de la salvación.

La terminología del camino de la salvación está tomada de la medicina india: comprobación del mal, síntomas y causas, posibilidad de cura del mal, indicación del camino de la curación. La comparación se ha hecho con frecuencia en la filosofía (Platón, el estoicismo, Spinoza).

Buda desprecia todo saber no necesario para la salvación. Afirmaciones sobre las cuales no discurrió y, con ello, cuestiones que dejó de lado son, entre otras: «El mundo es eterno», «el mundo no es eterno»; «el mundo es finito», «el mundo no es finito»; «el perfecto, después de muerto, es», «el perfecto, después de muerto, no es».

Buda llega a juzgar funesta toda teorización acerca de cuestiones metafísicas. Tales teorizaciones se convierten en nueva atadura, por cuanto el pensar metafísico se atiene precisamente a aquellas formas del pensar de cuya emancipación depende el camino de la salvación.

Esto se evidencia en la disputa y la controversia. La discrepancia de opiniones incita a considerar la propia posición como la única verdadera. Cada uno declara necio al contrincante, se discute ávido de aplauso y el que triunfa en la contienda se pavonea ufano. En realidad con tales pareceres ya se sostiene esto, ya se lo desecha y se sostiene lo otro, antojadizamente, preso en una red, agarrándose ya aquí, ya allá, como un mono que salta de rama en rama. Es cosa de nunca acabar.

Ahora bien, el argumento decisivo para rechazar las cuestiones teóricas y metafísicas es que constituyen un obstáculo en el camino de la salvación, que obligan a detenerse en el camino y a desatender la salvación.

«Es como si un hombre hubiese sido alcanzado por una flecha envenenada y sus amigos mandasen a buscar al médico, pero él dijese: “No me haré sacar la flecha hasta que no sepa quién la disparó contra mí, desde qué arco fue disparada.” Antes de haber llegado a averiguarlo, moriría. Igual ocurriría con quien dijese: “No viviré en santidad, como discípulo del Sublime, hasta que el Sublime no me explique esto de que el mundo es eterno.” Antes de haberle dado el Sublime una explicación al respecto, moriría. Se crea que el mundo es eterno o se crea que no es eterno, en uno y otro caso hay nacimiento, vejez, muerte, sufrimiento y queja, dolor, aflicción y desesperación, cuya supresión sobre esta misma tierra predico. Por eso, lo no explicado por mí dejadlo sin explicar.»

El hecho de que no comunique esas cosas, dice Buda, no quiere decir que no las sepa. El poder del silencio, que desempeñó un papel importante en la vida de Buda, tiene aquí, en la comunicación de su pensar, un efecto de portentosas proyecciones. Al dejar intactas todas las cuestiones últimas las deja abiertas. El no hablar acerca de ellas no las desvanece, sino que las conserva ahí como un ingente telón de fondo. Se considera posible encontrar en el mundo el camino donde el mundo desaparece y se enuncia el saber ligado con ese camino. El saber acerca del ser en totalidad, en cambio, se lo veda con sobria moderación.

IV. LA CUESTIÓN DE LA NOVEDAD EN BUDA

Las doctrinas, la terminología, las formas del pensar, las representaciones y el modo de actuar de Buda no aportaban, concretamente, ninguna novedad. Existían ya ascetas y comunidades de ascetas y el régimen de comunidades religiosas. Los anacoretas podían provenir de todas las castas y se los veneraba como santos con prescindencia de su origen social. Se enseñaba ya la liberación por el conocimiento. Se practicaba ya el yoga (el camino de los grados de meditación). Existían ya las nociones acerca del Universo, de las edades cósmicas, y el mundo de los dioses, que Buda hacía suyas incondicionalmente. El conjunto podría parecer culminación de la forma de vida india fundada en lo trascendente, un como remate de la filosofía india.

La categoría de «nuevo» como criterio de valor es propia del mundo occidental moderno. Aunque con respecto a todos los pormenores de la inmensa figura de Buda pueda demostrarse que no corresponde atribuir esa categoría, cabe, sí, aplicarla a aquello que ha tenido la más formidable influencia.

a) Está, en primer lugar, la *poderosa personalidad de Buda*. A través de las leyendas se percibe el influjo inaudito del hombre de carne y hueso. Muestra él lo que debe hacerse. Pero deja abierto al saber lo que en la totalidad del ser y del no-saber propiamente es. En ello, precisamente, parece estribar la soberanía del *Sakyamuni* (el Taciturno del linaje de los Sakyas).

Un arduo esfuerzo de voluntad modela su vida. Según la leyenda, el sabio Asita vaticina que el recién nacido llegará a ser un emperador universal o un Buda. Pero para Buda la voluntad de conquistar el mundo, de plasmarlo, no es en absoluto la voluntad entera y soberana del hombre. Ésta aparece sólo allí donde el hombre se domina a sí mismo y no se rinde ni a sí propio ni a tarea alguna en el mundo. «Doblegar el orgullo de la altiva yoidad es, en verdad, suprema dicha.»

El perfecto dominio de sí mismo no permite vislumbrar nada del esfuerzo que demandó. La vida de Buda consagrada al espíritu, libre de las ataduras de la sensualidad, los intereses mundanos, del yo y su orgullo, se trasunta en la distinción, la necesidad y la infinita dulzura de su ser. Se mantiene él distanciado de sí mismo, con todas sus realidades superadas y, asimismo, de los hombres,

cuya vida personal e intimidades particulares no toca siquiera. Buda, tal como ha llegado a ser en su madurez, ya no sabe de búsqueda. Está penetrado de una imperturbable quietud; en la claridad que todo lo baña con su luz, percibe lo que es y lo que ocurre necesariamente, considerándolo sin apremios ni coacción de su parte. Se ha vuelto impersonal. Innúmeros Budas han hecho en edades pretéritas y harán en edades venideras lo que ahora él está haciendo. Se confunde como individuo, por así decirlo, con las multitudes de otros iguales. Él es este hombre único, sí, pero lo es simplemente como repetición. «Sin casa ni hogar, hecho espíritu extramundano, camino intocable para los seres humanos.» No se lo puede conocer. «¡Cómo vais a descubrirlo a Buda: a él, que atraviesa la infinitud; a él, que no deja huella!»

Es parte de esta imagen de la personalidad de Buda la ausencia total de rasgos característicos. Falta lo peculiar, lo inconfundible y particular. No existen diferencias fundamentales entre Buda y sus devotos discípulos, ni entre éstos entre sí. Son todos pequeños Budas. Buda aparece como tipo, no como personalidad. Frente a él están otros tipos: los malos, los descreídos, los sofistas. He aquí la paradoja de la influencia de una personalidad por la desaparición de todos los rasgos individuales. La negación del yo es un principio de la verdad búdica. La experiencia primaria de Buda no puede haber sido la de un yo histórico; debió ser la experiencia de la verdad en la extinción del yo. He aquí el poder de la personalidad sin la conciencia de individualidad que alienta en el hombre occidental y en el chino.

b) La novedad es que Buda *hizo integral y radicalmente* lo que en forma particular y condicional había sido hecho ya antes de él: dejó de lado la tradición y su autoridad, sobre todo el régimen de castas y el supremo poder de los dioses. No los combatió, admitiéndolos como realidades en la marcha del mundo; pero, si no los repudió, los relegó a un plano no-esencial.

Era radical su actitud de dirigirse *a todos.* Lo que había valido para individuos particulares, se volvía posible para todo el mundo. Lo que hasta entonces se había verificado dentro de reducidos grupos de anacoretas era intentado públicamente, en las ciudades y en todas partes, entre los hombres, por comunidades de monjes, en las que ingresaba en masa la gente. Se creaba una realidad existencial nueva: vastas multitudes de monjes que vivían de la mendicidad, adherentes legos que atendían las necesidades materiales de

quienes realizaban sin restricciones la doctrina en una existencia de pobreza, continencia, desarraigo y renunciamiento.

La mayoría de los monjes budistas provenía, de hecho, de las dos castas superiores. Los «jóvenes nobles» desempeñaban un papel preponderante. El propio Buda era de origen aristocrático. El budismo posterior entendía que sólo como brahmán o noble podía nacer un Buda. Era una doctrina aristocrática y lo seguía siendo en el sentido de que únicamente los hombres de alta categoría espiritual eran capaces de entenderla. Pero la directiva de Buda de que cada uno debía aprender la palabra de Buda en su propia lengua demuestra que el mensaje, en principio, se dirigía a todos los hombres que estuvieran en condiciones de recogerlo, en suma, al ser humano en general.

Así, por primera vez en la historia se realizaba la idea de humanidad y una religión universal. Caían las vallas del régimen de castas, de razas y las del fondo histórico de toda sociedad dada. Lo que en la India había sido verdad cuidadosamente reservada para sectores calificados debía ser verdad públicamente revelada a todos.

Si se compara a Buda con las posteriores religiones universales —el estoicismo, el cristianismo y el islam—, lo característico de él es que se volvía no ya a todos los hombres, sino a todos los seres vivientes, los dioses y los animales inclusive, pretendiendo para todos la salvación por él encontrada.

Volverse a todos es volverse a cada cual. La resolución de Buda y el modo de vida que de ella se deriva llegan a ser ejemplo: desligarse de las leyes del hogar, de la familia, de la sociedad. Se dirige a él a quien le escucha como a uno que, en principio, tiene idéntica posibilidad de situarse afuera de todo. Todo depende de su decisión personal. La férrea disyuntiva de Buda emplaza al hombre entero. Los otros pueden como adherentes legos cumplir una labor meritoria, sobre todo asegurándoles el sustento material a los monjes; pero sólo en la reencarnación se les presenta la oportunidad de ascender a planos superiores de salvación. Al individuo que pueda y que crea verdadera e incondicionalmente se dirige la exhortación de Buda de transitar sin dilaciones, en esta misma vida, la senda de la salvación.

Se exige la intimidad de quien lo sigue y, en una marcha cada vez más inasequible a los demás, se la conduce a lo hondo, con fórmulas y conceptos donde, empero, lo esencial no deja oír su voz.

El credo de ese camino de la salvación es un saber. Buda, si bien desechaba la especulación metafísica de la filosofía india por

considerarla un campo de inútiles y ruinosas disputas, conservaba su principio según el cual la salvación era saber, la liberación era conocimiento y con ésta se alcanzaba. Así pues, rechazaba las ofrendas, la oración, las prácticas mágicas, dirigiéndose, por el contrario a cada cual, al que incumbía alcanzar por sí mismo el conocimiento en el pensar, en la manera de vivir, en la meditación.

Buda se volvía al individuo y actuaba dentro de círculos reducidos. El discurso didáctico y la conversación preparaban la comprensión, que cada cual debía lograr por sí mismo. Abundan los relatos que refieren cómo aquélla era facilitada por el poder de su palabra, cómo los oyentes experimentaban súbitamente como si se les cayese una venda de los ojos: «Es prodigioso, asombroso; como poniendo derecho algo doblado para abajo (enderezando algo torcido), o descubriendo algo oculto (destapando algo tapado), o indicando el camino a uno que se ha extraviado, o encendiendo luz en la oscuridad, ha predicado el Santo de diversa manera la doctrina.»

c) Puesto que la doctrina es predicada al individuo y a la totalidad de los individuos; puesto que se sabe una luz que debe difundirse por el mundo y brillar en todas partes, es un momento nuevo la deliberada *voluntad misional.* Por eso Buda, desde un principio, organizó la comunidad de monjes, que incluye una doble tarea, brindar al individuo el camino de la salvación y servir de difusión a la doctrina conforme los monjes recorren el mundo.

Para sus propósitos de misión es importante la concentración de los pensamientos en lo esencial. Las nociones básicas deben enunciarse con un máximo de simplicidad y repetirse constantemente para lograr efecto. Les dan fuerza comunicativa la comparación, la sentencia y la poesía, así como la plenitud de tradición plástica, que es dispuesta para servir de ropaje de aquellas nociones básicas.

V. LA INFLUENCIA HISTÓRICA DEL BUDISMO

La difusión y consiguiente transformación y ramificación del budismo son un enorme tema de la historia de las religiones asiáticas (Köppen, Ken Hackmann; en Chantepie: Sten Konow, Franke, Florenz). La difusión, sólo una vez deliberadamente promovida a gran escala por iniciativa de un poderoso soberano (Asoka), es en conjunto un proceso colosal y silencioso.

De los textos trasciende un estilo por demás singular, que sólo en el budismo se ha dado, y que ha hallado dilatado eco en Asia. Un estilo de vida nuevo y una fundamental actitud metafísica que se han incorporado a la vida china y japonesa y han suavizado a los pueblos del Tíbet, Siberia y Mongolia.

Es de señalar, sin embargo, un hecho particularísimo. En la India, cuna del budismo, éste volvió a extinguirse. Desapareció allí en la medida en que la India, por obra de un arrollador instinto, quiso conservarse india, eso es, vivir bajo el régimen de castas, con los antiguos dioses y dentro del Todo filosóficamente concebido. Dirigido a la humanidad toda, conservaba este carácter universal cuando al cabo de un milenio, sin haber recurrido jamás a la violencia, se extinguió en la India tras haber dominado durante siglos en extensas regiones del país. En toda Asia despertó una latente hondura del alma antes adormecida; pero en todas partes, también, fue combatido y desplazado cuando pugnaron por imponerse las tendencias nacionalistas de los pueblos (en China y el Japón).

A comienzos de nuestra era, aproximadamente, el budismo se escindió en la rama del Norte, el *Mahayana* (el gran vehículo para cruzar por las aguas del *samsara* a la tierra de salvación), y la del Sur, el *Hinayana* (el pequeño vehículo). Al lado del *Hinayana*, más prístino y puro, el *Mahayana* aparece como caído en concretas y tangibles manifestaciones religiosas. Se da, empero, el hecho curioso de que el *Hinayana*, que hasta nuestro tiempo subsiste en Ceilán e Indochina, conserva esencialmente a través de los tiempos el acervo tradicional, y no aporta novedad, en tanto que el *Mahayana* ha entrado en una grandiosa evolución ulterior, sobre cuya base no sólo se satisfacen las necesidades religiosas de las masas, sino que se ha producido el renovado florecimiento de una sublimada filosofía especulativa. El *Hinayana* puede aparecer como una limitación, por aferrarse rígidamente al canon establecido y hacer hincapié en el perfeccionamiento del individuo como *arhat*. El *Mahayana*, en cambio, está casi infinitamente abierto a lo por lo pronto extraño y nuevo y apunta con máxima decisión a la redención de todos los seres, no solamente a la del individuo. En él se han desarrollado puntos de partida de Buda descuidados en el *Hinayana*, sobre todo la resolución de dedicarse a todos por compasión al mundo, en la forma más eficaz, para bien de todos los dioses y de los hombres. Asimismo, en él se encuentran los gérmenes de los pensamientos sublimes que mucho más tarde, dentro del ámbito de las sectas mahayaníticas, serían desenvueltos integralmente por Nagaryuna y otros.

Ahora bien, lo esencial de esa considerable evolución del *Mahayana* es que la filosofía búdica del camino de la salvación fue transformada en una religión. Una caracterización sucinta de ésta en oposición a Buda presenta el siguiente cuadro:

a) *Autoridad y obediencia*: Con la fundación de la orden budista quedaba instituida una conciencia comunitaria que unía a los que, independientemente, alcanzaban en el conocimiento la salvación. Pero pronto los fieles dejaban de pensar por cuenta propia: tenían ante sí la autoridad y, de hecho, vivían sumisos a ella. Buscaban «refugio en Buda, la doctrina, la comunidad».

b) *Pérdida de la confianza en la propia fuerza. Buda se convierte en Dios*: Según la doctrina de Buda, la redención no es fruto de la oración, ni de la gracia, ni tampoco de ofrendas y la práctica de ritos, sino únicamente del conocimiento. El conocimiento, como tal, es redención, pero no entendido como un saber racional prestamente adquirible a través del lenguaje, sino el conocimiento que es iluminación. El conocimiento no libera por sus consecuencias, sino por sí mismo. Esta forma de saber es redención en virtud de saberse redención. Se sabe por él liberado de la apetencia, del devenir, del sufrimiento.

Por eso Buda cierra la relación de su conocimiento iluminado —«Está destruida la reencarnación, concluida la santa mutación, cumplido el deber; no regresaré a este mundo»— con la frase: «He aquí lo que llegué a conocer.»

Todo monje que haya alcanzado el conocimiento debe encararse con el *sanshara*, cuya fuerza inconsciente ha creado esta viviente existencia y que, de no mediar el conocimiento redentor, la volvería a crear una y otra vez, en una interminable sucesión de reencarnación, y decirle: «¡Constructor, me burlo de ti! Ahora te conozco; ¡nunca más construirás una casa de hueso para mí! ¡Todas las vigas de la cárcel están rotas!»

Este conocimiento está dentro de las posibilidades del hombre. Se lo alcanza por la comprensión que brota de la fuerza de la propia manera de vivir. Ningún dios proporciona la comprensión. Los mismos dioses tienen necesidad de ella. Buda la comunica. Quien se entera de ella debe adquirirla por sí mismo originariamente. De ahí las últimas palabras de Buda: «Aspirad afanándoos sin descanso.» En este sentido la doctrina de Buda es filosofía. A la voluntad y la fuerza del hombre toca adquirirla.

Pues bien, si se ha perdido la confianza en redimirse por sí mismo, el pensar búdico forzosamente se transforma. Quien la ha

perdido clama por la ayuda de dios. Pero los dioses existentes son seres necesitados, ellos mismos, de liberación y, en definitiva, impotentes. El budista solicita ayuda sin abandonar su concepto del hombre que se redime por sí, mediante el conocimiento. La solución consiste en exaltar al propio Buda al rango de la divinidad y crear un mundo de dioses prácticamente nuevo, sin ponerles nombres. Buda, quien sólo quiso predicar su doctrina, quedaba así convertido en figura divina situada por encima de todos los dioses. Entonces, la creencia en la intuición alcanzada por Buda ya no era fe filosófica, sino fe en Buda. Lo esencial ya no era pensar por cuenta propia, sino obtener ayuda del Buda suprasensible.

Buda mismo no quiso en absoluto ligar su conocimiento a su persona. Así lo atestiguan las últimas palabras que, según la tradición, pronunció antes de morir. Quiso poner la doctrina en lugar de la persona del maestro. Pero se rebasó toda veneración humana para con el maestro, que prepara para acoger la doctrina y asimilársela; pronto, bajo la impresión de la avasalladora claridad de su persona, fue divinizado. Es casi inagotable la serie de epítetos que ya en los textos antiguos se le aplican a Buda: el perfectamente Despierto, el Perfecto, el Perfecto en saber y virtud, el Conocedor de los Mundos, el que todo lo ve, aquel con el cual se manifiesta un ojo grande, una gran claridad, un gran brillo; el Superador, el No-superado, el incomparable Domesticador de los hombres no domesticados; el Preceptor de los dioses y los hombres; el que no tiene par, no tiene compañeros, siendo como es inigualable, el mejor de los hombres.

Poco tiempo después de su muerte, el maestro venerado por encima de todo se convierte en objeto de culto. Sus reliquias dan lugar a la construcción de templos. Ya en el siglo III a.C. se cree que fue encarnación de un ser divino (análoga a los *avataras* del culto de Vishnu), quien se la impuso para salvar a los seres vivientes. A cada Buda terreno corresponde uno en el mundo trascendente, el que puede ser contemplado por el hombre sumido en meditación (*dhyana*), llamándose *dhyani-buddha*. El *dhyani-buddha* del Gotama terreno es Amidha-Buddha o Amithaba, soberano del Paraíso del Poniente, el País denominado Sukhavati, donde los fieles son acogidos por él después de muertos. Allí, renacidos en cálices de flores de loto, gozan de vida bienaventurada hasta tanto hayan madurado para el tránsito definitivo al nirvana. Las numerosas variantes de esos seres búdicos suprasensibles tienen una única significación: son seres que ayudan al creyente y a quien dirige a ellos

sus plegarias; y se trata de mundos reales de bienaventuranza paradisíaca, más cercanos a los hombres que el misterioso nirvana.

A raíz de tales transformaciones, la leyenda de Buda crece y se amplifica hasta ser un acontecimiento trascendental en la conexión cósmica de los mundos de los dioses, con intervención de las divinidades, los vates, el diablo (*Mara*) y los demonios, quedando como un acaecer pletórico de prodigios y delicias.

c) El *proceso de transformación* que hizo del budismo una religión universal asiática determinó la *asimilación de los antiquísimos motivos de las tradiciones religiosas* tanto de las grandes culturas como de los pueblos primitivos; asimilación posibilitada por el sentido que Buda daba al mundo. La radical libertad ante el mundo daba como resultado una tolerancia radical hacia él, pues todo lo mundano tenía su raíz en el no-saber, era error y engaño y debía ser superado. La indiferencia por lo no-verdadero en sí hacía posible llevar a cabo la superación desde cualquier forma de lo no-verdadero. Por este motivo el budismo se caracterizaba por una ilimitada capacidad para asimilar todas las religiones, filosofías y formas de vida con que entraba en contacto. Las consideraba como un trampolín, un punto de partida para ponerse en marcha hacia una única meta, que para nuestro pensar occidental se desvanece en la vaguedad de lo ilimitado y lo infinito. Todo concepto, todo *ethos*, toda creencia en dioses, aun de las religiones más primitivas, era punto de arranque posible y, como tal, indispensable; pero no era meta.

El eco al silencio de Buda no es solamente el sosiego que nace del dominio que el asiático ejerce sobre su interioridad, sino también la rica y colorida algarabía de los exuberantes contenidos religiosos. Lo que debía ser superado se convirtió de hecho en la substancia vital. Las formas religiosas por lo pronto extrañas pasaron a ser ropaje del pensamiento búdico y al poco tiempo éste mismo. Un ejemplo impresionante de esta evolución es el Tíbet. Allí las antiguas práctica mágicas se convirtieron en procedimientos del propio budismo y la comunidad de monjes, en Iglesia organizada dueña del poder temporal (presentando tantas analogías con la Iglesia católica, que los cristianos, sorprendidos, creyeron estar ante una obra del Diablo, quien habría ejecutado una copia distorsionada de la realidad cristiana).

d) *El papel de hombre*. A la par de esas transformaciones se transforma también la noción del creyente acerca del papel del hom-

bre. Todos los hombres, todos los seres, pueden llegar a ser germen de un futuro Buda, o sea, un *bodhisattva*, el que no ingresa en el nirvana por la sola razón de que quiere renacer una vez más, como un Buda, para traer la salvación a los demás. Cada cual puede aspirar a esta meta, y en el camino le ayuda la gracia de los *bodhisattvas* ya existentes invocados por él.

Son heroicos y compasivos los *bodhisattvas*, que se exponen a los terrores del mundo hasta tanto todos los seres queden liberados. El ideal del budista creyente ya no es el solitario asceta, sino el del *bodhisattva* lleno de compasión con todos los seres. Si con aquél se correspondía la doctrina de los grados de meditación, con éste se corresponde la de los grados de existencia, el más alto de los cuales es el del *bodhisattva*, quien es acogido por los Budas como uno de los suyos, mora en regiones celestes y finalmente aparece como un Buda humano en el mundo (Schayer).

Para el creyente, estar harto de la vida es indicio de apego negativo por la existencia. La indiferencia hacia el mundo está más allá del repudio y el amor de las cosas mundanas de una actitud de tedio y pesimismo ante la vida.

Puesto que Buda reduce las posibilidades positivas del hombre a una sola: la de alcanzar la salvación por no-apetencia, no-apego, no-resistencia, no puede ya tener sentido edificar nada en el mundo, plasmar el mundo: ni la vida plena de substancia histórica, que en la manifestación fenoménica adquiere riqueza, ni el ansia científica de saber que avanza hasta lo infinito; ni la historicidad del amor rigurosamente único, ni la responsabilidad contraída en el compromiso histórico. El mundo es dejado intacto. Buda pasa por él sin que se le ocurra llevar a cabo una reforma para todos. Exhorta a desligarse del mundo, no a cambiarlo. «Así como un delicado loto blanco no es mancillado por el agua, yo no soy mancillado por el mundo.»

Pero los budistas viven en el mundo. Su liberación de él en perfecta imperturbabilidad puede realizarse de dos maneras: en el caso de los monjes, deslizándose a la pasividad indiferente, el abandono de cualquier iniciativa, la serena resignación y paciencia, el sueño; en el caso de los adherentes legos, participando en el quehacer mundano, pero sin dejarse arrastrar a la vorágine del mundo. Entonces, les está presente el nirvana «en la postura de íntimo desapego» por la existencia activamente realizada en el mundo. El guerrero (v. gr., el samuray japonés), el artista, todo hombre activo, en cuanto budistas, todos ellos viven afirmados en una heroica imperturbabilidad. Hacen, pero es como si no hiciesen. Obran, pero es

como si no obrasen. Están y no están. La vida no les afecta, ni la muerte tampoco. Encarnan tanto la una como la otra con serena impasibilidad.

e) *¿Qué subsiste de la filosofía originaria?* Ante la transformación del mundo del budismo, que pone delante del nirvana una pletórica visión de lo divino y que en la poesía y el arte se explaya ante nosotros en un grandioso despliegue, se impone la pregunta: ¿Qué tiene que ver todo esto con Buda? Será lícito contestar que, en el mundo de los dioses, entre el sinfín de ritos y de formas de cultos, en las instituciones, las sectas y las comunidades libres de los monjes, se percibe siempre algo del origen filosófico, de las potencias espirituales que, irradiando desde su primera sublime realización, penetran hasta las configuraciones más primitivas. Es la portentosa fuerza de la entrega de sí mismo, la forma de fundirse en lo eterno. Y es el amor búdico como compasión y simpatía con todo lo viviente y esa actitud de blando desasimiento. Una atmósfera de mansa dulzura envuelve a Asia, pese a las cosas terribles y aun horrendas que allí, como en todas partes, se han hecho y hacen. El budismo ha llegado a ser la única religión universal que no sabe de violencia, de Inquisición, de persecución, de herejes, de procesos contra brujas, de cruzadas.

A la esencia del origen de ese pensar pertenece el no haberse producido nunca la escisión entre filosofía y teología, entre libertad de la razón y autoridad religiosa. La cuestión de tal diferencia no se planteaba. La filosofía misma era quehacer religioso. Se mantenía el principio de que el saber era en sí mismo liberación y redención.

VI. ¿QUÉ SIGNIFICAN PARA NOSOTROS BUDA Y EL BUDISMO?

No hay que perder de vista en ningún momento qué lejos está todo eso de nuestra manera de pensar. Para Buda, son condición imprescindible del conocimiento los ejercicios de meditación, el vivir en una postura de indiferencia hacia el mundo y de apartamiento de toda tarea en el mundo. No sería suficiente proceder científicamente e indagar para fines experimentales hasta dónde se podría llegar con algunos ejercicios de yoga. Tampoco sería suficiente desarrollar un temple de renuncia a lo mundano y entregar-

se a la contemplación. Quien no ha llevado a cabo personalmente durante años los ejercicios de profunda meditación en la forma debida, con los supuestos de fe y el *ethos* de la conducta, experimentando hasta dónde llegaba, no puede entender sino lo que en la intuición misma puede comunicarse. No hay que olvidar que para Buda y el budismo fluye una fuente que nosotros no hemos hecho fluir para nosotros y que hay en esto un límite de nuestro entendimiento. Debemos ver la extraordinaria distancia que nos separa de la auténtica esencia de aquello y desechar las aproximaciones fáciles y rápidas. Tendríamos que cesar de ser lo que somos para llegar a participar esencialmente de la verdad de Buda. No se trata de una diferencia de posición racional, sino de constitución vital y modo de pensar.

Pero no por distar aquello tanto de nosotros hemos de perder de vista que todos somos hombres. Trátase en todas partes de los mismos problemas de la existencia humana. Buda encontró y concretó una grandiosa solución, que nos toca conocer y, en la medida de nuestras posibilidades, comprender.

Y bien, ¿hasta qué punto está a nuestro alcance comprender lo que nosotros mismos no somos y no realizamos? Postulamos que tal comprender es factible con un margen no determinante de aproximación, siempre que se eviten toda precipitación y todo presunto carácter definitivo de la comprensión. En el comprender mantenemos despiertas posibilidades nuestras profundamente soterradas e impedimos que nuestra propia historicidad objetivada se nos convierta, absolutizándose, en lo único verdadero.

Cabe afirmar que todo lo enunciado en los textos bíblicos se dirige a la conciencia normal y, por tanto, ha de ser comprensible para ella hasta cierto punto.

Estamos ante el enorme hecho de que la trayectoria vital de Buda fue posible y se realizó y que, en Asia, hasta nuestro tiempo se concreta aquí y allá una vida búdica. El conocimiento de este hecho demuestra la problematicidad de la condición humana. El hombre no es lo que es concretamente; es un ente abierto. No conoce una única solución, una única realización como la única verdadera.

Buda representa la realización de una condición humana que no reconoce en el mundo tareas referidas al mundo, sino que en el mundo abandona el mundo; que no lucha, no opone resistencia; que no aspira sino a extinguirse en cuanto esta existencia originada en no-saber, y ello tan radicalmente que ni siquiera anhela la

muerte, porque más allá de la vida y la muerte ha hallado un lugar de eternidad.

Desde el mundo occidental le salen al encuentro fenómenos que parecen análogos: la serena imperturbabilidad, el desasimiento del mundo de parte de los místicos, la no-resistencia al mal predicada por Jesús; pero en Occidente fue conato o momento lo que en Asia llegó a ser totalidad y, así, algo radicalmente distinto.

Por tanto, la excitante relación cargada de tensión que en el ámbito personal se da entre individuos subsiste, aquí, entre dos comunes mundos del espíritu. Así como en el trato de hombre a hombre, no obstante la cordial simpatía, proximidad, confianza y buena voluntad, puede suceder que de golpe se deje sentir una lejanía, un como alejarse uno de otro, como si un no-poder-ser-otro se separase y, sin embargo, no quisiese admitirlo porque el postulado de la común referencia al centro de la eternidad no cesa y, por tanto, se procura siempre de nuevo una mejor comprensión: así sucede entre Asia y Occidente.

CONFUCIO

Fuentes: El canon chino, y en él, particularmente, Lun-Yu. Además: Se Matsien (traducido por Wilhelm en su *Confucio*). Traducciones: Wilhelm. Haas.
Bibliografía: Wilhelm. Crow. Stübe. Von der Gabelentz. O. Franke.

Puede parecer tarea imposible alcanzar a través de los estratos de tradición transformadora la imagen del Confucio histórico. Pese a que su obra incluyó la anotación de tradiciones y escritos propios, no se ha conservado una sola línea que pueda atribuírsele con seguridad. Los sinólogos discrepan ampliamente incluso respecto a importantes cuestiones de hecho. Por ejemplo, a estar con Franke, Confucio ni conoció el I-Ching, que, según la tradición, fue objeto de sus estudios en los últimos años. Por otra parte, Forke sostiene que Lao-tse, el venerado maestro de Confucio, según la tradición, vivió mucho después. Los datos de que se dispone permiten argumentar plausiblemente en pro y en contra. Cabe, no obstante, lograr una imagen histórica, bien que imprecisa en sus rasgos particulares, si nos atenemos a aquellas referencias de los textos más densos que pueden aplicársele con mayor certeza. Se percibe entonces la grandiosa unidad de su ser, en frecuente contradicción con las imágenes posteriores elaboradas en China. En la antigua biografía suya compuesta por Se Ma-tsien, que data del siglo anterior a la era cristiana, y en el Lun-Yu, se advierten rasgos personales que no pueden haber sido inventados. Puede representarse la situación espiritual en que vivió y pensó Confucio, y los adversarios que enfrenta, hechos que proyectan luz sobre él.

I. LA VIDA DE CONFUCIO

Nació y murió Confucio (aprox. 551-479 a.C.) en el Estado de Lu. A los tres años perdió a su padre. Se crió bajo los cuidados de su madre en medio de la estrechez. Ya de niño le gustaba ofrendar vasos sagrados e imitar los ritos. A los diecinueve años contrajo matrimonio, del que nacieron un varón y dos niñas. Ni con su mujer ni con sus hijos lo unían lazos de afecto. Era alto y de extraordinaria fortaleza.

El año de su casamiento entró en el servicio de una familia distinguida, desempeñándose como inspector de sus tierras y su ganado. A los treinta y dos años enseñó los antiguos ritos a los hijos de un ministro del Estado de Lu, y a los treinta y tres, con el fin

de estudiar las instituciones, usos y tradiciones del imperio de Chu (el antiguo imperio unitario chino), de hecho fragmentado en numerosos Estados grandes y pequeños que luchaban entre sí, viajó a Lo-yang, la capital del imperio, a la sazón sólo su centro religioso. En ocasión de ese viaje habría visitado a Lao-tse. A los treinta y cuatro años, huyó con el duque de Lu a un Estado vecino para sustraerse a las asechanzas de poderosas familias nobles. Allí escuchó música y aprendió a tocarla y se siente tan fascinado que se olvidaba de comer. Después de su regreso al Estado de Lu pasó quince años consagrado a sus estudios.

A los cincuenta y un años volvió a desempeñar un cargo en el Estado de Lu. Llegó a ser ministro de Justicia y, finalmente, canciller. Su actuación acrecentó el poderío del duque. Las familias nobles fueron dominadas y se procedió a desmantelar las fortificaciones de sus ciudades. El Estado floreció y la política exterior se vio coronada por el éxito. El duque de un Estado vecino, alarmado por tan pujante ascenso, mandó al duque de Lu, en calidad de obsequio, ochenta hermosas doncellas adiestradas en la ejecución de danzas y de música, amén de treinta tiros de cuatro espléndidos caballos. El duque recibió tanto placer con este obsequio que descuidó el gobierno y ya no hizo caso de Confucio. Éste abandonó el cargo, al cabo de cuatro años de magnífica gestión, se trasladó a puntos cada vez más distantes del país y, por último, se marchó de él pero sin abandonar la esperanza de ser invitado a regresar.

Durante doce años, desde los cincuenta y seis hasta los sesenta y ocho años de edad, viajó de Estado en Estado en busca de una oportunidad de convertir su doctrina en realidad política. Esperanzas momentáneas alternaban con períodos de desaliento. Corría aventuras y era víctima de asaltos. Cuéntanse muchas historias: cómo lo acompañan discípulos, que lo exhortan y lo confortan; cómo rompe un juramento que se le había arrancado; cómo el duque de Wei en compañía de su consorte Nan-tse, de mala fama, pasa en su carroza por la plaza pública haciéndole seguir a Confucio en otro carruaje y la gente se mofa: «Adelante la lujuria y atrás la virtud.» Un discípulo formula reproches al maestro al respecto y Confucio sale también de ese Estado. A lo largo de los años, mantiene la fe en su misión de mentor político y ordenador del imperio. Verdad es que ocasionalmente dice: «¡Dejadme volver... dejadme volver!» Cuando por último, a los sesenta y ocho años, viejo y completamente fracasado, regresa a su Estado natal, se lamenta en una poesía de que tras su largo rodar por nueve pro-

vincias no tenga ante sí ninguna meta, los hombres no se abren a la comprensión y los años pasan volando.

Pasó en silencio los postreros años de su vida en Lu. No aceptó ningún cargo. Habíase producido en él un profundo cambio. Un día había dicho de él un ermitaño: «¿No es ése el hombre que sabe que no hay caso y, a pesar de ello, sigue adelante?» A lo largo de los años, en eso había consistido, en efecto, su grandeza. Ahora, ya viejo, se resignaba. Estudió el *Libro de las mutaciones*, lleno de misterios, y dio cima a su fundamentación sistemática de la educación nueva, literariamente, poniendo a punto los escritos legados por el pasado, y prácticamente, impartiendo enseñanza a un círculo de discípulos.

Una mañana Confucio sintió que la muerte lo rondaba. Salió al patio, musitando: «La gran montaña tiene que desmoronarse, la sólida viga se tiene que romper y el sabio se marchita cual una planta.» A un preocupado discípulo le dijo: «No aparece ningún soberano sabio y no hay en el imperio quien quiera hacerme su maestro. Ha llegado la hora de mi muerte.» Se acostó y al cabo de ocho días murió, a los setenta y tres años de edad.

II. LA IDEA FUNDAMENTAL DE CONFUCIO: SALVACIÓN DEL HOMBRE POR RENOVACIÓN DE LA ANTIGÜEDAD

En aquella época de crisis del imperio chino, de turbulencia y desintegración, Confucio era uno de los tantos filósofos ambulantes que con sus consejos pretendían curar los males. Para todos ellos el camino era el saber; para Confucio, el saber acerca de la antigüedad china. Sus preguntas básicas eran: ¿Qué es lo antiguo? ¿Cómo debe ser apropiado? ¿Por medio de qué se lo actualiza aquí y ahora?

Esa actitud ante lo antiguo era de por sí una novedad. Lo efectivamente vivido y hecho, al ser llevado al plano de la conciencia queda transformado. Una vez que sabe de sí, ya no es ingenuo. Si se ha convertido en mera rutina, el saber comunica a ésta un carácter dinámico a la vez que seguro. Si ha caído en olvido, es vuelto a recordar y restaurado. Pero, sea cual fuere la forma como se lo entienda, en cuanto entendido ya no es lo mismo.

La trasposición de la tradición a ideas fundamentales conscientes da origen, de hecho, a una filosofía nueva, que se identifi-

ca con la más antigua. Las propias ideas no cobran valor en cuanto propias. Los profetas judíos transmitieron la revelación de Dios. Por su parte, Confucio transmite la voz de la antigüedad china. La subordinación a lo antiguo veda la petulancia de asentar el tremendo postulado sobre la propia insignificancia; aumenta la posibilidad de hallar eco y suscitar adhesión en todos los que aún viven en la substancia de un origen. Pensar por cuenta propia, desde la nada del entendimiento puro, es fútil. «Dejé de comer y beber para meditar; es inútil: más vale aprender.» Mas quien dice aprender dice pensar. Uno supone lo otro. Por una parte, «pensar, sin aprender, es cansador y peligroso»; por otra, «aprender, sin pensar, es vano».

«Yo no innovo, transmito: soy fiel, amo a la antigüedad.» Con tales palabras consigna Confucio su actitud de reverente respeto por la tradición. La substancia de nuestro ser está en el origen histórico. Confucio traza un cuadro de la historia que ha de destacar la verdad una. Y lo hace sin prestar mayormente atención a los grandes inventores del carro, el arado y el barco, los Fu-Hsi, Shen Nung (el labrador Divino), Huang Ti. Para él, la historia propiamente dicha arranca de los fundadores de sociedad y gobierno, de los órdenes y convenciones sociales. El punto de partida son las figuras ideales de Yao, Shun y Yu, que contemplaron los eternos arquetipos en el Cielo. Los celebra Confucio en los términos más exaltados: «Sólo el Cielo es grande; sólo Yao le correspondió.» Cada uno de esos fundadores y soberanos supremos eligió sucesor al mejor de entre los hombres. Cundió la calamidad cuando con la dinastía Hsia se impuso el principio del derecho hereditario. Como consecuencia de ello, forzosamente declinó la calidad de los soberanos. Culminó este proceso fatal con un tirano, el cual, en cuanto no-soberano, de acuerdo con la voluntad del Cielo fue barrido por una revolución, que exaltó, de nuevo, a un soberano legítimo, Tang, fundador de la dinastía de Shang. Pero, como se mantuvo el principio del derecho hereditario, se repitió el proceso. El último de la dinastía, nuevamente el tirano perfecto, fue reemplazado en el siglo XII por la dinastía de Chu, la que restauró el fundamento renovando el ya antiquísimo mundo chino. Ahora éste ha caído otra vez en la impotencia, al desintegrarse en multitud de Estados. Confucio quiere trabajar por su renovación. Con la mente puesta en esta meta se remonta a los fundadores de la dinastía de Chu, señaladamente al duque de Chu, que gobernó lealmente en nombre de su sobrino menor de edad, absteniéndose de usurpar el trono imperial. Ese duque es, por sus escritos y sus actos, el modelo en que Confucio se inspira.

Esa concepción de la historia de parte de Confucio es, en primer lugar, «crítica». Distingue él lo que fue bueno de lo que fue malo; selecciona lo digno de ser recordado para que sirva de inspiración, o de escarmiento. En segundo lugar, sabe él que nada debe restaurarse idéntico en su pura forma anterior. «Quien ha nacido en nuestros días y retorna a los modos de la antigüedad es un estúpido y labra su propia desgracia.» De lo que se trata es de repetir lo eternamente verdadero, no de imitar lo pretérito. Las ideas eternas en los antiguos tiempos fueron más patentes; ahora, en los tiempos oscurecidos que corren, quiere él hacer que resplandezcan otra vez, empezando por impregnarse él mismo de ellas.

Ahora bien, este concepto de verdad eterna conclusa, dada de una vez para siempre, incluye un elemento dinámico por la forma como lo antiguo es apropiado. Actúa lo antiguo, en definitiva, no como algo confuso, sino como algo que impulsa. Confucio trae una solución muy viva al enorme problema de la autoridad cuya fuerza no emana exclusivamente del monopolio de los resortes del poder. Por primera vez en la historia una gran filosofía —la forma conservadora de vida animada por una abierta liberalidad— lleva al plano de la conciencia el modo en que lo efectivamente nuevo, en perfecto acuerdo con la tradición, desde la raíz de la validez eterna llega a ser substancia de la existencia.

Si lo verdadero se manifestó en el pasado, se llega a lo verdadero indagando el pasado; pero, eso sí, distinguiendo en él lo verdadero de lo falso. El camino consiste en aprender, no entendido como mera adquisición de saber, sino como apropiación. La verdad, que ya existe, no se la debe aprender de memoria, sino realizar por dentro y, así, también por fuera.

Ese auténtico «aprender» se apoya en los libros y en la escuela. Los libros los creó Confucio seleccionando y poniendo a punto, según el criterio de la verdad y la eficacia, antiguos escritos, documentos, canciones, oráculos, normas de convivencia y usos. La educación la fundamentó en la escuela, por lo pronto su propia escuela privada, que debía formar a los jóvenes con miras a su futuro desempeño como hombres de Estado.

Plantéase, así, como un problema fundamental el modo de aprender y de enseñar.

Lo que entiende Confucio por aprender *supone de parte del alumno una vida ética.* El joven debe amar a sus padres y a sus hermanos. Debe ser veraz y formal. Quien observa una mala conducta nunca acertará en el aprender con lo esencial. Con respecto a un alumno que ha ocupado el asiento correspondiente a otro

mayor que él, leemos: «No aspira a progresar; lo que quiere es llegar rápidamente.» La vida ética debe ser el fundamento sobre el cual se aprenden las artes: los ritos, la música, el tiro al arco, la conducción de coches tirados por caballos, escribir y calcular. Sobre esta base prosperan los estudios literarios.

Quien estudia inteligentemente sabe las dificultades y las va superando en un esfuerzo que no cesa jamás. El amante del estudio sabe día a día lo que aún le falta y no olvida lo que ya sabe, pues constantemente hace su propio balance. El camino es arduo: «Quien aprende, no por ello penetra hasta la verdad; quien penetra hasta la verdad, no por ello es capaz de afianzarla: quien la afianza, no por ello está en condiciones de sopesarla en cada circunstancia particular.» Por eso el joven debe aprender como si no hubiese forma de llegar a la meta y como si incluso corriese peligro de perderla. Pero un alumno que cree no tener fuerzas suficientes se ve alentado por Confucio: «Quien no tiene fuerzas suficientes se queda a mitad del camino; pero tú por anticipado pones un límite a tus fuerzas.» Las faltas cometidas no deben paralizar el esfuerzo: «Sólo quien no repara la falta que ha cometido (no se enmienda) incurre de veras en falta.» A su alumno predilecto lo elogia Confucio en estos términos: «No comete dos veces la misma falta.»

Habla Confucio de su *relación con los alumnos*: «Yo no imparto enseñanza a quien no se empeña sinceramente en aprender. Al que no se esfuerza por expresarse no le ayudo. Si he indicado un ángulo y no es capaz de dar por sí mismo con los tres restantes, no doy más explicaciones.» Mas el criterio que aplica Confucio para juzgar la capacidad de un alumno no reside en la prontitud de su respuesta: «Estuve todo el día hablando con Hui; no dio ninguna respuesta, como si fuese un estúpido. Lo observé cuando estaba solo; entonces fue capaz de desarrollar mi enseñanza. No es un estúpido.» Mide su elogio: «Cuando yo elogio a un alumno es porque me he percatado de su valor.»

Describe Confucio sus *propios estudios*. Recalca que no ha nacido dotado del saber; se esfuerza sinceramente por adquirirlo desde que es amante de lo antiguo. Observa a los compañeros de ruta, para comprobar en éste lo que tiene de bueno e imitarlo y en aquél lo que tiene de malo y evitarlo. El saber original le está vedado. «Escuchar muchas cosas y seleccionar de entre ellas lo bueno y seguirlo; ver muchas cosas y grabárselas en la mente; he aquí, al menos, el segundo grado de sabiduría.» Lentamente, conforme transcurre su vida, se verifica su progreso: «Cuando tenía quince años, estaba empeñado en aprender, a los treinta, contaba con una base firme; a los cuarenta, ya no tenía dudas de nada; a los cincuenta, conocía la ley del Cielo; a los sesenta, tenía los oídos bien abiertos; a los setenta, era capaz de satisfacer los deseos de mi corazón sin excederme.»

El sentido de todo aprender es la *práctica*. «Si uno se sabe de memoria las trescientas piezas del cancionero, pero cuando se le encargan las funciones de gobierno no es capaz de desempeñar (el puesto), o mandado en calidad de enviado al extranjero no se sabe contestar por sí mismo, ¿de qué sirve tanta erudición?»

En el aprender, lo importante es la *formación interior*. «¿Por qué, niños, no aprendéis las canciones? Las canciones sirven para elevarse, para atestiguar el propio valer, para aprender sociabilidad, para aprender a odiar, para servir en casa al padre y fuera de casa al soberano» «Las trescientas piezas del cancionero pueden sintetizarse en estas cuatro palabras: no abrigar malos pensamientos.»

Por otra parte, empero, si no se aprende, todas las otras virtudes están como envueltas en niebla y degeneran enseguida: Si no se aprende, la sinceridad se trueca en grosería; la valentía, en desobediencia; la constancia, en caprichoso empecinamiento; la humanidad, en estupidez; la sabiduría, en confusión: la veracidad, en ruina.

Pues bien, el modo en que lo nuevo de esta filosofía se expresa en la forma de lo antiguo se desarrollará como la filosofía de Confucio. Se expondrá, en primer lugar, el *ethos* moral-político y su culminación en el ideal del «noble»; en segundo lugar, las nociones del saber fundamental vigente y, en tercer lugar, cómo la bella perfección de este orbe intelectual vacila y queda en suspenso por la conciencia que tiene Confucio del límite de la educación y la comunicabilidad, del límite del conocimiento, por la conciencia de su personal fracaso y de su contacto con aquello que, a la vez, pone en cuestión y sustenta toda su obra.

III. EL *ETHOS* MORAL-POLÍTICO DE CONFUCIO

Son fundamentales las convenciones sociales y la música. Lo importante es desarrollar y encauzar las disposiciones naturales, no suprimirlas. El *ethos* se realiza en el trato recíproco de los hombres y en el gobierno. En el individuo se expresa como ideal del «noble».

a) *Li*: El orden se asegura mediante convenciones sociales (*li*, costumbres). «Un pueblo sólo puede ser guiado por costumbres, no por saber.» Las costumbres generan el espíritu del todo y se penetran de él. Sólo por las virtudes colectivas es hombre el individuo. Los *li* significan la constante educación de todos. Son las formas que en todos los órdenes de la existencia determinan la actitud correspondiente, participación seria en los asuntos, confianza y respeto. Guían al hombre por algo general que es adquirido por educación y llega a ser algo así como una segunda naturaleza, de suerte que lo general es sentido y vivido como algo propio, no como algo impuesto. Las formas proporcionan al individuo sostén, seguridad y libertad.

Confucio ha vuelto conscientes los *li* en conjunto; los observó, recopiló, expuso y ordenó. Ante sus ojos se despliega la totalidad de usos chinos: cómo se camina, cómo se saluda, las reglas de la vida social, en las formas específicas correspondientes a cada situación; las ceremonias de los sacrificios y ofrendas, de las celebraciones y las festividades; los ritos de casamiento, nacimiento, muerte y entierro; las normas administrativas; el régimen del trabajo, de la guerra y del quehacer cotidiano; lo relativo a las estaciones, a las distintas edades, a la familia, al trato de los huéspedes; las funciones del padre de familia y las del sacerdote; las formas de la vida cortesana y de la vida de los funcionarios. El célebre y muy criticado convencionalismo de la vida china ha subsistido a lo largo de los milenios, dominado por una finalidad de orden que todo lo penetra, de la que el individuo no puede escapar en ningún momento sin fatales consecuencias.

Ahora bien, Confucio en ninguna manera atribuye a los *li* un carácter absoluto. «Se es despertado por las canciones, afianzado por los *li*, llevado a la plenitud por la música.» La mera forma, como así también el mero saber, no tienen valor si no se impregnan de espontaneidad original, si a través de ellos no actúa lo humano.

Es hombre quien «imponiéndose a su yo se somete a los *li*, a la ley de las convenciones sociales». Por ejemplo, aun cuando la justicia es lo que ante todo importa, «el noble en la práctica se deja guiar por los *li*». Los *li* y la substancia (originariedad) deben hallarse en equilibrio. «Si predomina la substancia, se es rudo; si predomina la forma, se es un escriba» (esto es, un pisaverde espiritual). En la práctica de las formas, lo principal es «libertad y soltura»; pero, «por otra parte, es imposible no regular esta libertad por el ritmo de formas fijas».

«¿De qué sirven los *li* a un hombre que no ama a los hombres?» «Una posición eminente sin nobleza de carácter, culto sin veneración, prácticas funerarias sin sincero dolor: he aquí situaciones que yo no soporto.» Si uno ofrenda sin poner el alma en ello, es como si no ofrendase.

La necesidad de equilibrio entre los *li* y la originalidad espontánea hace que Confucio haga hincapié en ambos aspectos. «Los que en el campo de los *li* y la música abrieron el camino se nos aparecen rudos; los que luego avanzaron por este camino se nos aparecen finos y cultos. Puesto a elegir, prefiero seguir a los que abrieron el camino.» Pero no deja de valorar la forma como tal. Al abogar Tse-kung por la supresión de la práctica de sacrificar cada primero de mes una oveja, le dice: «Querido Tse, tú te preocupas por la oveja, pero a mí me interesa la práctica» (*li*).

El pensamiento de Confucio aún no distingue entre convención social, moralidad y derecho; tanto más claramente se fija su mirada en su raíz común. Tampoco diferencia lo estético que a nada obliga de lo ético que obliga, lo bello de lo bueno; tanto más vivamente brilla el concepto de que lo bello, si no es bueno, no es bello y lo bueno, si no es bello, no es bueno.

b) *La música*: Junto con los *li*, la música es para Confucio un factor educativo de primer orden. El espíritu de la comunidad se determina por la música que se escuche; el espíritu del individuo encuentra en ella los motivos que ordenan su vida. Por eso, el gobierno debe fomentarla y prohibirla «Tómese la música de Shan, con sus ritmos, y prohíbase la de Dchong, pues es una música licenciosa.»

En el *Liki* hay disquisiciones al estilo de Confucio: «Quien entiende de música alcanza a penetrar los misterios de las normas de convivencia.» «La música más elevada es siempre fácil y la más elevada norma de convivencia es siempre simple; la música más elevada aleja el rencor, la más elevada norma de convivencia aleja la discordia.» «En las relaciones humanas imperan las conveniencias sociales y la música; en lo invisible imperan espíritus y dioses.» «Una música dislocada hace que la gente se desmande... Exacerba la fuerza del placer desbordante y destruye la fuerza espiritual de la serena armonía.» «Cuando se escuchan los sones de los cánticos de alabanza, la mente y la voluntad se expanden.» Pero la música, al igual que los *li*, no es en sí misma absoluta: «¿De qué sirve la música al hombre que no ama a los hombres?»

c) *Naturaleza y formación*: Todo lo natural es considerado positivamente por Confucio. A todo se le asigna su orden, su medida, su lugar dentro del todo. Nada es desechado. Corresponde, pues, dominio de sí mismo, pero no ascetismo. El natural sometido a la forma, conformado, se vuelve bueno; violentado, produce mal. También el odio y la ira son lícitos. El bueno sabe amar y odiar de un modo justo; por ejemplo: «Odia a los que son viles y calumnian a quienes son superiores a ellos; odia a los valientes que no saben de normas de convivencia; odia a los fanáticos atrevidos que son gente estrecha de miras.»

d) *El trato*: El trato es el elemento vital de Confucio: «El noble no se desentiende de sus semejantes.» Ahora bien, en el trato uno tiene que habérselas con buenas y malos. Si bien rige al respecto: «No debes mantener amistad con ningún hombre que no esté a tu misma altura», en contra de la máxima «tener trato con quienes sean dignos de él y mantener alejados a quienes no sean dignos de él», dice Confucio: «El noble honra al digno y soporta a todos.» Pero en el trato con todos no deja de lado la circunspección: «Está bien que al noble se le mienta; lo que no debe permitir él es que se le tome el pelo. El noble promueve lo que tiene de hermoso el hombre, el vil lo que tiene de feo.» En consecuencia, el espíritu de los hombres que viven en comunidad se desarrolla en ambas direcciones. «Lo que hace hermoso un lugar es la humanidad allí imperante. Quien, pudiendo optar, no se radica entre personas humanas, no es sabio.»

Las relaciones humanas son consideradas bajo los siguientes aspectos fundamentales: A propósito de las *edades*: «Quiero brindar tranquilidad a los ancianos, ser leal a los amigos, querer tiernamente a los jóvenes.» A propósito de la actitud justa hacia los *padres*: Se les debe servir en vida suya, a su muerte sepultarlos como corresponde y, después, ofrendarles. No basta con mantener a los padres:

«si falta el respeto, ¿qué diferencia existiría con los animales?». Si parecen estar equivocados, cabe razonar con ellos, pero respetuosamente, y su voluntad debe cumplirse: el hijo disimula los yerros del padre. A propósito de la *amistad*: «Debes mantener amistad únicamente con hombres que sean, cuando menos, tan buenos como tú mismo. Lo primordial es la lealtad. Los amigos se exhortarán lealmente y se dirigirán con tino unos a otros.» Hay una responsabilidad personal en el hecho de relacionarse y dejar de relacionarse. «Si se deja de hablar a quien es accesible a la palabra ajena, se habrá perdido a un hombre; si se habla a quien no es accesible a la palabra ajena, se habrá perdido el tiempo.» Son falsas las palabras blandas, el aire servicial, la cortesía exagerada; falso disimular su antipatía y fingir sentimientos amistosos. Con los amigos puede contarse siempre: «En la estación fría, se sabe que los pinos y los cipreses son verdes todo el año.» A propósito de la *autoridad*: «El buen funcionario sirve rectamente al soberano, si no puede, resigna el cargo.» «No engañará al soberano, mas llegado el caso le resistirá abiertamente»; «no cejará de amonestarlo con advertencias aleccionadoras». Si el país está bien encaminado, cabe que hable y obre intrépidamente; si no está bien encaminado, cabe que proceda con intrepidez, pero se fijará en lo que dice.» A propósito de los *subordinados*: «El noble no brinda motivos a sus sirvientes para enojarse porque no haga uso de sus servicios, pero no exige a ningún hombre desempeñarse a la perfección en nada (en tanto que el vil exige perfección a sus subordinados); tiene en cuenta sus respectivas aptitudes y no repudia a ninguna persona de confianza, salvo en caso de mediar un motivo grave.» Pero Confucio no ignora las dificultades que se tienen con los malos subordinados: «Si se tiene confianza con ellos, se vuelven confianzudos; si se observa una actitud reservada hacia ellos, se vuelven descontentos.»

Llama la atención la indiferencia de Confucio por las mujeres. No dice nada sobre la relación entre los cónyuges, emite juicios adversos sobre la mujer, se expresa en términos despectivos acerca del suicidio de una pareja de enamorados y se complace en afirmar que no hay nada más difícil de tratar que las mujeres. Se mueve en una atmósfera masculina.

e) *El gobierno*: El gobierno político es aquella instancia a que todo se refiere y de donde todo lo demás deriva. Confucio piensa en la polaridad existente entre lo que debe hacerse y lo que debe crecer naturalmente. El buen gobierno sólo es factible en un estado organizado en venturosa convivencia por los *li*, la mística justa y las formas humanas de trato. Este estado debe crecer naturalmente. Ahora bien, aun cuando no se lo puede construir, se lo puede promover o trabar.

Un instrumento del gobierno son las *leyes*. Pero éstas sólo tienen un efecto de alcance limitado. Además, son en sí mismas funestas. Es preferible el *modelo*. Pues, donde las leyes deben servir de guía, la gente siente vergüenza y se enmienda. Cuando se apela a leyes, es que algo anda mal. «Para fallar pleitos, yo no soy mejor que cualquier otro. Lo que procuro es que no haya pleitos.»

El buen gobierno debe perseguir tres objetivos: alimento suficiente, poderío militar suficiente y *confianza* del pueblo en el gobierno. Si es preciso renunciar a alguno de ellos, en primer lugar cabe renunciar al poderío militar y, en

segundo lugar, al alimento («desde siempre los hombres han tenido que morir»); a la confianza, por el contrario, no puede renunciarse nunca: «Si el pueblo no tiene confianza, no hay forma de gobernar.» He aquí el orden jerárquico de lo esencial. Sin embargo, la acción planificada no puede comenzar por pedir confianza. No se la puede pedir nunca; debe procurarse que crezca espontáneamente. Para la acción planificada, lo primero es «proporcionarle bienestar al pueblo», y lo segundo, «educarlo».

El buen gobierno supone un *buen soberano*. Procura él que fluyan las fuentes naturales de la riqueza. Selecciona con prudente cautela las tareas que han de ocupar a los hombres, así no protestan. Cultiva un señorío exento de soberbia; es decir, no menosprecia a los demás en su trato, ya tenga que habérselas con muchos o pocos, con grandes o pequeños. Impone respeto, pero no por medios violentos. Está ahí fijo como la estrella polar y hace que todo gire ordenadamente alrededor de él. Puesto que su intención es buena, el pueblo, a su vez, se vuelve bueno. «Si los de arriba rinden culto a las buenas costumbres, el pueblo será fácil de manejar.» «El bueno no necesita mandar para que todo ande bien.»

El buen soberano sabe escoger con tino a los funcionarios. Personalmente digno, promueve a los dignos. «Hay que elegir a los rectos para que ejerzan presión sobre los torcidos; así, los torcidos se vuelven rectos.» «Ante todo, cuida que se desempeñen funcionarios apropiados; entonces, pasa por alto las pequeñas faltas.» Pero «el hombre noble rehúsa tener trato con quien se aviene a hacer una cosa vil.»

Quien sabe el bien y aspira a él no puede gobernar en compañía de malos. «¡Vaya con la gentuza! ¡Como para servir junto con ellos al soberano!» Lo único que les interesa es escalar posiciones, y una vez logrado mantenerse en ellas. No retroceden ante ninguna vileza. Por eso, cuando existe el propósito de llamar a Confucio, un consejero dice: «Si decidís llamarlo, debéis evitar que gente mezquina lo trabe; entonces, sí.»

Han llegado hasta nosotros otros muchos dichos de Confucio sobre el arte de bien gobernar. Se trata en general de indicaciones de orden moral, por ejemplo: «No se debe precipitar nada; así no se llega a ninguna parte. No se debe buscar la pequeña ventaja, pues así no puede realizarse una gran obra.»

En todo, Confucio tiene la mente puesta en el estadista que, elegido por el soberano, y sirviéndole, con su comprensiva aprobación dirige la marcha de las cosas. La grandeza de un estadista está en la restauración y afianzamiento de la realidad ética y política en general.

Para intervenir en la realidad histórica con miras a tal transformación total de la realidad, establece Confucio dos principios. *Primero*: El hombre capaz debe estar en el lugar justo. «Si el ocupante del trono no posee el indispensable poder espiritual, no debe aventurarse a introducir cambios en la cultura.» «Quien tiene el poder espiritual, pero no tiene la suprema autoridad, tampoco debe aventurarse a cambiar nada en la cultura.» *Segundo*: Las situaciones públicas deben ofrecer la posibilidad de actuar. Si la difícil situación existencial no permite llevar a cabo una obra de gobierno racio-

nal y eficaz, por virtud del mezquino material humano disponible, el verdadero estadista se mantiene oculto, a la expectativa. No se aviene a actuar de consuno con el mal, a juntarse con hombres viles. En esos principios hay algo de la concepción de Platón según la cual las realidades sociales sólo mejoran si los filósofos son soberanos o los soberanos filósofos. Por eso Confucio buscó durante toda su vida —en vano— al soberano a quien pudiera prestar la fuerza de su espíritu.

f) *El noble*: Toda excelencia moral, toda verdad, toda belleza se cifran para Confucio en el ideal del noble (*kiün-tse*). Aquí su concepto del hombre superior coincide con el hombre de elevada jerarquía social, la nobleza de carácter se aúna con la nobleza de sangre; la conducta señorial, con la condición de sabio.

El noble no es un santo. El santo nace y es lo que es, el noble se hace por autoeducación. «Cosa del Cielo es poseer la verdad, cosa del hombre es buscar la verdad. Quien posee lo verdadero acierta lo justo sin esfuerzo, logra éxito sin reflexionar.» El que busca la verdad elige el bien y en él se mantiene. Indaga, interroga críticamente, medita con arduo empeño y obra con determinación de acuerdo con ella. «Quizás otros acierten de entrada; lo que es yo, no acierto sino después de diez tentativas. Quizás otros acierten después de diez tentativas; yo, después de mil. De cualquier forma, quien es suficientemente perseverante para transitar este camino, si es necio, llegará a ver claro; si es débil, llegará a ser fuerte.»

El noble es presentado en sus distintos rasgos de carácter, modos de pensar y actitudes:

Se lo contrapone al hombre vil: El noble entiende de justicia; el vil, de ventaja. El noble es tranquilo y sereno, el vil se debate en constantes zozobras. El noble es tratable, pero sin intimar; el vil intima con todo el mundo, sin ser tratable. El noble exhibe una dignidad exenta de arrogancia; el vil, una arrogancia exenta de dignidad. El noble en la mala no pierde la línea, el vil en la mala pierde los estribos. El noble busca en sí mismo, el vil, en los demás. El noble tiende hacia arriba; el vil, hacia abajo.

El noble es independiente. Ni un largo infortunio ni una larga ventura hacen mella en él. Vive sin temor. Le duelen sus propias insuficiencias, no que los otros no lo conozcan.

Se arregla solo y no pide nada a nadie. Está libre de rencor, ni siente rencor arriba, hacia el Cielo, ni abajo, contra los hombres.

No se aviene a rivalizar; en todo caso, si debe hacerlo tan sólo en el tiro del arco, mas aun en el rivalizar es siempre noble.

Le place ser tardo en el hablar y presto en el obrar. Se preocupa de que sus palabras no excedan sus actos. Se atiene a la máxima «primero obrar y después hablar de acuerdo con los actos».

Tiene profundo respeto por el designio del Cielo y por los grandes hombres.

El noble no se entrega a lo lejano ni a lo ausente. Está en el aquí y ahora, en la situación concreta. «El camino del noble semeja un largo viaje; hay que empezar en lo cercano.» «El camino del noble arranca de los asuntos del hombre común y de la mujer común, pero se prolonga hasta infinitas lejanías, pues atraviesa el Cielo y la Tierra.»

«El noble en todos sus actos responde a su condición. Véase en medio de la riqueza y los honores... en la pobreza y la humildad... entre bárbaros... en la desventura y en dificultades..., jamás se halla en una situación en que no se encuentre a sí mismo.» En todo trance y ocasión permanece el que es. «Cuando el país está bien encaminado, el noble permanece el mismo que era cuando aún no conocía los halagos del éxito... Si el país está mal encaminado, el noble no cambia ni aunque ello le acarree la muerte.»

IV. EL SABER FUNDAMENTAL

Hasta aquí hemos recogido cuanto como *ethos* político-moral transmiten en forma de sabiduría gnómica los escritos que se refieren a Confucio. Esta sabiduría está penetrada de nociones fundamentales que revisten carácter conceptual.

a) *La gran alternativa*: Confucio se sabe enfrentado a la gran alternativa: retirarse del mundo a la soledad o vivir con los hombres en el mundo y plasmarlo. Su decisión es categórica: «No se puede convivir con los pájaros y animales del campo. Si no quiero reunirme con los hombres, ¿con quién voy a reunirme?» Y enuncia: «Quien no se preocupa sino de mantener pura su propia vida perturba las grandes relaciones humanas.» En tiempos difíciles puede parecer que no queda más remedio que vivir oculto y atender a su propio bien. De dos ermitaños que habían optado por este temperamento dice Confucio: «En su modo de vida personal alcanzaron la pureza, al retirarse del mundo acertaron en lo conveniente. Yo soy distinto. Para mí no hay nada que bajo todas las circunstancias sea posible ni imposible.» Su tolerancia hacia los ermitaños se trueca en firme determinación en lo que a él mismo respecta: «Si sobre la tierra todo fuese bien, yo no haría falta para cambiarlo.»

Desde su postura vuelta al hombre y su mundo desarrolla Confucio algunas ideas que deben destacarse como su *saber fundamental*. Esas ideas se refieren a la naturaleza humana; a la necesidad de asentar a la comunidad sobre un orden; a la cuestión de cómo hay verdad en el lenguaje; a la forma fundamental de nuestro pen-

sar, qué es verdad en su raíz, y sus ramificaciones, en lo absoluto del origen y lo relativo de lo fenoménico, y, por último, al uno que todo lo envuelve y al que todo se refiere. Bajo todos los aspectos, el hombre y su comunidad constituyen el tema central de Confucio.

b) *La naturaleza humana*: La naturaleza humana se llama *yen*, término que designa humanidad y moralidad. El signo gráfico que le corresponde significa «hombre» y «dos», o sea, que ser hombre es estar en comunicación. La pregunta acerca de la naturaleza humana halla respuestas, en primer lugar, en la dilucidación de lo que el hombre es y, a la vez, debe ser, y en segundo lugar, en la exposición de la diversidad de su existencia.

Primero: El hombre debe llegar a ser hombre. Pues es distinto de los animales. Éstos son tal como son, de suerte que su existencia se regula por los instintos, inconscientemente. El hombre, en cambio, es tarea propuesta a sí mismo. Por eso, no puede encontrar su sentido conviviendo con animales. Los animales se juntan, están inconscientemente ligados unos a otros o se separan; los hombres organizan su convivencia y la subordinan, más allá de los instintos, al imperativo de llegar a ser hombres.

La condición humana es premisa de todo bien determinado. Sólo quien está en el *yen* puede amar y odiar de verdad. El *yen* es de carácter envolvente; no es una virtud más, sino el alma de todas las virtudes.

Puesto que el *yen* es la esencia humana, está siempre muy próximo. A quien se preocupa sinceramente de él está siempre presente.

El *yen* es, pues, descrito bajo todos los aspectos particulares: el reverente respeto, la sabiduría y el estudio, la justicia. Para el soberano se indican cinco atributos de humanidad, a saber: dignidad, así no es menospreciado; generosidad, así se gana la devoción de las masas; veracidad, así inspira confianza; celo, así logra éxito; bondad, así es capaz de hacer uso de los hombres. Confucio ignora una deducción de las virtudes a partir de un principio. El *yen* es en el fondo envolvente. Toda eficacia, regularidad y justeza sólo en función de él son verdaderas. De él proviene la incondicionalidad que no sabe de fines: «Lo ético supone la dificultad y pospone la recompensa.»

Obrar en consonancia con el *yen* no es obrar según una determinada ley, sino de acuerdo con aquello por lo que todas las determinadas leyes tienen validez y, al mismo tiempo, están privadas del carácter absoluto. La índole del *yen*, aunque indefinible, es circunscrita por Confucio. La ve en lo que llama la medida y el medio. «La medida y el medio son la culminación de la naturaleza humana.» Operan de dentro afuera: «El estado en el cual aún no se manifiesta la esperanza, ni la ira, ni la tristeza, ni la alegría, se llama el medio. El estado en el cual ellas se manifiestan pero aciertan el ritmo justo se llama la armonía.» Comoquiera que en esa situación se muestra la intimidad, y aquí en el origen todo se decide, en lo tocante a la medida y el medio se exige un máximo de concienzuda circunspección: «No hay nada más patente que lo secreto, ni nada más tangible que lo recóndito; por eso, el noble debe ser cauteloso con respecto a lo que él sólo es para sí.»

La única forma como logra Confucio circunscribir aquel misterioso medio es recurriendo al concepto de término medio entre dos extremos. Por ejemplo, Shun «tomaba las dos puntas de un objeto y en su proceder para con los hombres seguía una línea media». Otro ejemplo: «Ser generoso y enseñar con indulgencia y no pagar con la misma moneda a quienes hacen mal; he aquí la fuerza del Sur. Dormir y morir en el establo, envuelto en cueros, sin que sea necesario; he aquí la fuerza del Norte. Pero el noble está en el medio y no se inclina hacia ningún lado.»

Lo extraordinario de la medida y el medio es enunciado en estos términos: «Puede darse el caso de que un hombre ponga orden en un imperio, o renuncie a todo cargo y honor, o se pare sobre los filos de cuchillos, y, sin embargo, aún no domine la medida y el medio.»

Segundo: Lo que el hombre es se muestra en la diversidad de la condición humana. Los hombres se aproximan en lo que constituye su esencia —*yen*—, pero se separan «por obra del hábito», así como por lo que cada uno es individualmente, según su particularidad, su edad, los grados de su manera de ser y de su saber.

Las edades de la vida: «En la juventud. cuando las fuerzas vitales aún no se han asentado, hay que cuidarse de la sensualidad; en la madurez, cuando las fuerzas vitales están en su apogeo, de la propensión a buscar pendencias; y en la vejez, cuando las fuerzas declinan, de la avaricia.» A los jóvenes se les debe mirar con respeto. «Pero, claro está, cuando uno tiene cuarenta, cincuenta años y aún no ha dado que hablar de sí, ya no hay por qué mirarlo con respeto.» «Quien es odioso a los cuarenta lo seguirá siendo hasta el fin de sus días.»

Tipos humanos: Confucio distingue cuatro tipos humanos. El tipo más elevado es el de los santos que nacieron dotados del saber. Confucio no ha visto a ninguno, pero no duda de que los hubo en el pasado remoto. El segundo tipo está representado por los que tienen que aprender para adquirir el saber, pudiendo llegar a ser «nobles». A los hombres correspondientes al tercer tipo les cuesta aprender, pero ponen empeño en ello. El cuarto tipo lo forman aquellos a los que cuesta aprender y que tampoco se empeñan al respecto. Los dos tipos intermedios están en camino; avanzan y están expuestos al fracaso. «Únicamente los supremos sabios y los estúpidos de la última categoría no cambian.»

Confucio observa también rasgos característicos de los distintos tipos humanos. Por ejemplo: «Los excesos de uno corresponden al tipo de su manera de ser.» Al que sabe le gusta el agua, pues el que sabe está movido. Al piadoso (moral) le gusta la montaña, pues el hombre moral es quieto.

c) *Incondicionalidad en el origen y relatividad fenoménica*: La verdad y la realidad son uno y lo mismo. El mero pensamiento no es nada. La raíz de toda dicha y salud humana está en el «conocimiento que influye sobre la realidad, esto es, en la verdad de los pensamientos que se realizan como un obrar interior de efecto transformador. Lo que es verdadero por dentro se plasma por fuera.

Las formas del pensar y las formas del ser se mueven dentro de esta situación fundamental: «Las cosas tienen raíces y ramificaciones.» La incondicionalidad del origen pasa a la relatividad fenoménica. Por eso la máxima fundamental es sincera gravedad en lo

tocante al origen y liberalidad en lo que respecta a los modos en que él se manifiesta.

«Hacer verdaderos los pensamientos significa no engañarse a sí mismo.» El noble obra con la mirada fija en sí, ante su propio fuero interno. «Es como si diez ojos estuviesen clavados en ti. ¡Qué grave y terrible es eso!» La dignidad interior se alcanza por autoestima a través de un proceso de autoformación. «Cuando uno examina su propia interioridad y comprueba que no hay en ella nada malo, ¿por qué habría de ser triste, qué tiene que temer?» Pero Confucio, ciertamente, se percata de qué difícil, qué inalcanzable es esto.

Si la raíz es buena, quiere decirse, si ella es el conocimiento que es realidad, el resultado son pensamientos verdaderos, conciencia justa, educación de la persona y, ulteriormente, orden en el Estado y paz en el mundo. Para todos, desde el Hijo del Cielo hasta el común de los mortales, la raíz es la educación de la persona. Quien no es capaz de educar al que vive bajo el mismo techo, tampoco es capaz de educar a otros. En cambio, si «en casa del hombre serio impera la humanidad, ésta florece en todo el Estado».

A propósito de lo fenoménico: Puesto que los criterios e impulsos provienen de la raíz u origen, de una profundidad y lejanía que escapan a su formulación definitiva, no basta jamás con las reglas que prescriben lo que debe hacerse. La verdad y la realidad no pueden fijarse definitivamente en ninguna esencia determinada, ni en enunciados dogmáticos. No cabe fijación. Confucio «no tenía opiniones formadas, ni ideas preconcebidas; no se empecinaba en nada». «El noble ante nada en el mundo adopta una actitud cerrada en favor o en contra. Se adhiere únicamente a lo justo.» «Está para todos y es imparcial.» Se mantiene abierto. Pues «ante lo que no entiende suspende el juicio». Permanece dúctil. Pues «se caracteriza por firmeza de carácter, pero no por obstinación». «Es tratable, pero sin intimar», «es seguro de sí, pero no porfiado». Lo incondicionado aparece en la relatividad a que queda reducido todo lo calculable, no para borrarla prepotente, sino para guiarla por lo superior.

d) *Necesidad del orden*: El orden es necesario, porque el ser del hombre sólo es real en la comunidad humana. Se basa en un *principio primero*, «según el cual cabe obrar toda la vida»: «No hagas a otros lo que no quieres que otros te hagan a ti.» La conciencia de igualdad (*shu*) hace que los hombres coincidan en ajustarse

en su conducta a esta regla. «Lo que odias en los que son superiores a ti no lo inflijas a quienes son inferiores a ti. Lo que odias en tus vecinos de la derecha no lo inflijas a tus vecinos de la izquierda.»

Entre confucianos se da la siguiente formulación positiva correspondiente a esa negativa: «Quien ama a los hombres afianza a los hombres, pues él mismo desea ser afianzado; ayuda a los hombres a lograr éxito, pues él mismo desea lograr éxito.»

Pero si Lao-tse enseñaba a volver bien por mal, Confucio responde: «Entonces, ¿qué volver por bien? No; debe volverse justicia por mal y bien por bien.»

Un segundo principio del orden es: Puesto que los hombres difieren tanto entre sí, el buen gobierno sólo es factible por grados de poder. Cuanto mayor es el poder, tanto más ejemplar, sapiente y humano debe ser el que lo representa. Debe «dar el ejemplo al pueblo y alentarlo. No debe flaquear.»

Siempre serán pocos los que, capacitados para el dominio de sí mismos, hayan aprendido a hacer lo que conviene hacer y a saber lo que hacen. «Al pueblo se lo puede llevar a cumplir algo, pero no a entenderlo también.» El hombre ejemplar se halla en esta relación fundamental con el pueblo: «El ser del soberano semeja el viento, el de la masa se parece al junco; el viento pasa por sobre el junco; éste tiene que doblarse.» Sin autoridad no hay orden.

Lo importante es que haya coincidencia de cargo público y dignidad humana. Es, pues, necesario que no se invierta el orden. «Quien no desempeña un cargo no debe ocuparse de proyectos de gobierno.» Es preciso «elevar a los buenos y postergar a los malos; instruir a los que no están versados».

Mas por eso, también, el hombre capacitado para gobernar se distingue por independencia interior de la opinión pública. «Cuando todos odian, hay que examinar; cuando todos aman, hay que examinar.» Preguntado: «¿Cómo es el amado por sus compatriotas?», Confucio contestaba: «Eso no quiere decir nada»; y, al preguntársele: «¿Cómo es el odiado por todos sus compatriotas?», repetía: «Eso tampoco quiere decir nada. Más vale ser amado por los compatriotas buenos y odiado por los que no lo son.»

Un tercer principio del orden es: La intervención directa en situaciones en curso de desarrollo no puede ya dar un resultado decisivo. Llega tarde. Se puede lograr resultado por la violencia, por leyes y castigos, sí, pero con efectos concomitantes funestos, pues las víctimas de la violencia se refugian en una actitud evasiva y cunde en todas partes la hipocresía. Los grandes resultados

sólo pueden lograrse por modo mediato. Lo que sólo está en germen puede aún ser desviado o promovido. Aquí cabe la acción decisiva. Es preciso que prosperen los orígenes humanos, de los que se sigue todo lo demás.

e) *Reajuste de las palabras*: A los que preguntaban cuál debía ser la primera medida de reordenamiento a una situación desastrosa, daba Confucio esta peregrina respuesta: el reajuste de las palabras. Debe extraerse lo que está contenido en las palabras; el soberano debe ser soberano, el padre, padre, el hombre, hombre. Pero ocurre que se abusa constantemente del lenguaje. Se da a las palabras un significado que no les corresponde. Hay discrepancia entre el ser y el lenguaje. «Quien tiene la íntima substancia, también tiene las palabras; quien tiene palabras, no siempre tiene también la íntima substancia.»

Si el lenguaje está desajustado, todo se vuelve funesto. «Si las palabras (términos, conceptos) no son las justas, los juicios no son claros, las obras no prosperan, los castigos resultan desajustados y la gente no sabe dónde poner la mano y el pie.»

«Por eso, el noble escoge sus palabras de manera que su empleo no pueda dar lugar a dudas y formula sus juicios de manera que puedan, más allá de toda duda, traducirse en actos. El noble no admite equívocos en lo que dice.»

f) *Lo primordial*: Siendo tantas las cosas de las que se habla, tantas las virtudes, tanto lo que aprender y hacer al respecto, Confucio dice: «¿Te crees que yo he aprendido mucho y ahora me lo sé? Pues no; tengo una sola cosa con que penetrarlo todo.» ¿Qué es lo uno que así contrapone Confucio a lo múltiple? Su respuesta varía. Fija la mirada en aquello de lo que todo depende, y lo recuerda, pero, si da una respuesta, sus términos comportan algo que ya se ha considerado en nuestra exposición. «Mi doctrina toda se resume en una sola cosa: *tchung* (el medio); o, acaso, en una sola palabra: *shu* (igualdad, reciprocidad, amor al prójimo).» O define sucintamente la doctrina como sigue: «No puede ser calificado de noble quien desconoce la voluntad del Cielo, no puede estar asentado sobre una base firme quien ignora las leyes de las conveniencias (*li*); no puede conocer a los hombres quien no entiende de las palabras de ellos.» O bien la síntesis reza: La moralidad es amor a los hombres, la sabiduría es conocimiento de los hombres. Pero todo eso ya no es el Uno.

En forma indirecta apunta al Uno la réplica irónica de Confucio ante el reproche de que él es indudablemente un gran hombre pero que no ha hecho nada particular que dé realce a su nombre: «¿Qué oficio podría aprender yo, vamos a ver?», contestó. «¿Conducir carros, o el tiro de arco? Pienso que voy a tener que aprender tiro de arco.»

Percibimos el Uno en Confucio más bien allí donde se insinúa el fondo o más una instancia última. Ésta, por ejemplo, es percibida por él, análogamente al concepto de *wuwei* (no-obrar) de Lao-tse, en un santo soberano del pasado (no deja de añadir, sin embargo, que ahora ya no se da nada semejante): «Fue Shun quien, sin hacer nada. mantuvo el orden en el imperio. Pues, en verdad: ¿qué hizo él? Ejerció una perseverante vigilancia sobre sí mismo y volvió gravemente la cara al Sur, nada más.» El Uno es perceptible, asimismo, en el modo como toma conciencia Confucio de los límites.

V. LA CONCIENCIA DEL LÍMITE EN CONFUCIO

Hasta aquí nuestra exposición parece presentar la filosofía de Confucio como un saber que se entiende acabado y una postura en el sentido de que todo puede resolverse, y se resolverá, como corresponde. Tal noción acerca de Confucio sería inexacta.

a) En ningún momento entendió Confucio poseer, ni siquiera creyó factible, el saber acabado. «El saber consiste en admitir como saber lo que se sabe y como no-saber lo que no se sabe.»

b) Confucio tiene presentes los males del mundo, que son consecuencia de la insuficiencia de los hombres. Se lamenta: «Que no se cultiven las aptitudes innatas; que cosas aprendidas dejen de producir efectos; que uno sepa su obligación y no sea atraído por ella; que adolezca de fallos y no se sea capaz de corregirlos; he aquí lo que me duele.» A veces le parece no ver ya a un solo hombre recto. «¡Se acabó! Aún no he encontrado a ninguna persona capaz de ver sus propios defectos y, recapacitando, acusarse a sí misma.» No se puede contar con amor al prójimo y repudio de lo inhumano. «No he visto a ningún hombre que valorara la calidad moral tanto como los encantos femeninos.» Cuando mira en torno en busca de un hombre con aptitudes de soberano, no encuentra a ninguna. No le es dado ver a un hombre-dios; con ver a un hom-

bre noble bastaría, pero tampoco éste existe, ni siquiera un hombre perseverante.

Pero Confucio está lejos de renegar del mundo. Acaece que la época está en crisis, como otras precedentes. Por eso, «sabe que hoy día la verdad no se impone».

c) Las cuestiones últimas nunca son el tema principal para Confucio. Ante los límites se siente inhibido. Rara vez habló de la felicidad, del destino, de la bondad pura. Cuando debía referirse a la muerte, la naturaleza y el orden cósmico, daba respuestas que quedaban abiertas. Pero no porque propendiera a hacerse el misterioso («yo no os soslayo nada»), sino por la índole misma de esas cuestiones. Por un lado, están las motivaciones frívolas de las preguntas últimas (la curiosidad, el deseo de eludir lo que aquí y ahora debe hacerse, el de sustraerse al camino que lleva a la vida misma). Por otro, y sobre todo, la imposibilidad de hablar objetivamente de lo que no es susceptible de volverse objeto de un modo adecuado. De ahí, cuando se ponen sobre el tapete cuestiones metafísicas, la oposición de Confucio a palabras y frases y, en fin, a todo modo directo. Si se quiere calificar de agnóstica esta actitud, lo cierto es que no refleja indiferencia por lo que no puede saberse, sino perplejidad que no quiere convertir lo tocado en pseudosaber, perderlo en la enunciación. Fuerza es admitir que apenas se advierte en Confucio un impulso enderezado a lo infinito, a lo incognoscible, el insaciable interrogar de los grandes metafísicos; pero, sí, la presencia de las cuestiones últimas en la devota observancia de los ritos y prácticas y, en trances difíciles, en réplicas que, más que enunciar, insinúan.

Confucio compartía las ideas religiosas tradicionales. No dudaba de la existencia de espíritus y presagios. El culto de los antepasados y las ofrendas constituían para él una realidad esencial. Pero en la forma de tratarlo campea una tendencia opuesta a la superstición y una particular distancia. «El maestro nunca habló de poderes mágicos, ni de demonios sobrenaturales.» «Servir a otros espíritus que no sean sino los propios antepasados es adulación.» Interrogado acerca del culto de los espíritus, Confucio contesta: «Si ni a los hombres se puede servir, ¡cómo servir a los espíritus!» Y, cuando se le pide que defina la sabiduría, dice: «Corresponde llamar sabiduría consagrarse a los hombres, honrar a los demonios y los dioses y mantenerse alejado de ellos.» Queda oscuro si quiere decir que el hombre debe mantenerse reverentemente alejado de ellos o que debe ignorarlos en lo posible. Lo que no admite duda es que toma muy en serio el culto. La ofrenda tiene una profunda significación, pero él no la conoce. «Quien supiese la significación de la Gran Ofrenda (al fundador de la dinastía) sería capaz de gobernar al mundo tan fácilmente como es mirar acá», dice señalando la palma de su mano. Lo impor-

tante, para él, es la participación interior. «Cuando el corazón se agita, se ofrenda rutinariamente. Por eso, sólo el sabio es capaz de agotar el sentido de la ofrenda.» Cuéntase de él: «Aunque sólo dispusiera de simple arroz y pepinos, ofrendaba reverentemente.»

Habla Confucio del Cielo. «Únicamente el Cielo es grande.» «Las estaciones desfilan y todo está sujeto al devenir. Pero ¿acaso habla en ello el Cielo?» La riqueza y la reputación son dones del Cielo. Puede éste destruir. Este Cielo es impersonal. Se llama *tien*; sólo una vez es denominado *shang-ti* (señor). Y es impersonal, asimismo, el destino (*mign o tien-ming*). Es giro frecuente de Confucio: «Es el destino.» Cuando un discípulo suyo cae gravemente enfermo, comenta: «Su vida corre peligro. Es el destino. ¡Qué pena que un hombre como él haya de enfermarse así!» Y declara: «La verdad se difunde o desaparece según decrete el destino.»

Rara vez toca el tema de la oración. En cierta ocasión dice: «Quien peca contra el Cielo no tiene a quien orar»; en otra ocasión: «Yo tiempo ha que no rezo» (verdad es que Wilhelm traduce: «Hace mucho que rezo»), oponiéndose al deseo de un discípulo de rogar a dioses y espíritus de la tierra por el maestro enfermo. No quiere saber nada con plegarias, y menos con rezos mágicos. Lo que quiere decir (si la traducción de Wilhelm es correcta) es que toda su vida ha sido una oración. En el sentido de Confucio escribía un confuciano japonés del siglo IX: «Si el corazón se mantiene en la senda de la verdad. no necesitáis orar, que de cualquier forma los dioses amparan» (Haas).

Frases como éstas: «La muerte y la vida son destino dispuesto por el Cielo»; «desde siempre todos tienen que morir», traducen la serena imperturbabilidad de Confucio ante la muerte. La toma con calma, como algo que no reviste una significación esencial. Se lamenta, sí, de la muerte prematura: «Ocurre a veces, ¡ay!, que lo que germina no llega a florecer, que lo que florece no llega a madurar.» En cambio: «Morir en el ocaso de la vida no es malo.» Cuando está gravemente enfermo y sus discípulos consideran los preparativos para un magnífico sepelio donde harán de ministros, los ataja: «¿Vamos a engañar al Cielo, acaso?... Y, aunque yo no tenga un sepelio regio, no voy a morir en la calle, al fin y al cabo.» No teme a la muerte: «Cuando un pájaro se está muriendo, trina quejumbrosamente; cuando un hombre se está muriendo, dice cosas buenas.» No tiene sentido indagar la muerte: «Cuando aún no se conoce la vida, ¡cómo se va a conocer la muerte!»

Preguntado si los muertos saben de las ofrendas que se les hacen, declara: «Si saben o no saben de ellas es una cuestión que aquí no nos interesa.» Considera desde un punto de vista puramente práctico, en cuanto a los efectos, la respuesta que dar a esa pregunta y llega a la conclusión de que lo mejor es no dar ninguna: «Si respondo afirmativamente, es de temer que haya hijos que, llenos de devoción filial, gasten toda su fortuna por sus muertos y, si respondo negativamente, es de temer que haya hijos que, carentes de devoción filial, dejen de cumplir con sus muertos.»

VI. ACERCA DE LA PERSONALIDAD DE CONFUCIO

La tradición da cuenta de palabras de Confucio sobre sí mismo y de otras atribuidas al maestro por sus discípulos.

Tenía él conciencia de estar llamado a cumplir una misión: En cierta situación en que se amenazaba de muerte su vida, dijo: «Como el rey Wen no vive ya, no está la cultura encomendada a mí? Si el Cielo quisiese destruir esta cultura, no la habría recibido en herencia un hombre perteneciente a una generación tardía. Y bien, si el Cielo no quiere destruirla, ¿qué pueden hacerme los hombres de Kuang?» Soñaba que alternaba con el duque de Chu, que era su modelo. En vano espera señales de su misión: «El ave Fong no viene, del río no llega ninguna señal: estoy listo.» Aparece un *kilin* (la señal más estupenda), pero es muerto por cazadores; y Confucio llora.

No obstante su creencia de estar llamado a cumplir una misión, es modesto. Opina que, en punto a ilustración, no le va en zaga a nadie, pero que no ha alcanzado aún el grado de nobleza que traduce su saber en acción. «Sólo puedo decir de mí que aspiro sin desmayos a eso y enseño infatigablemente a otros.»

En repetidas oportunidades discípulos suyos le hacen reproches. Justifica su visita a la dama Nan-tse alegando: «Lo malo que hice me obligó a hacerlo el Cielo.» Y se defiende de la acusación de haber violado un juramento argumentando que le había sido arrancado mediante amenazas.

Cuando un discípulo describe, contrariado, una depresión de Confucio, éste comenta: «Muy acertada la comparación de perro en casa mortuoria.» Otro le dice: «Estáis tan serio y absorto en pensamientos. Estáis tan alegre, alentando grandes esperanzas e ideas de alto vuelo.» A un discípulo interrogado acerca de él por un príncipe le dice Confucio: «Por qué no contestaste: Es un hombre que sin descanso aprende la verdad y enseña infatigablemente a los hombres; tanto empeño pone que se olvida de comer; tan alegre es que olvida todas las preocupaciones y, así, no se da cuenta de que poco a poco está envejeciendo.»

Tiene conciencia Confucio de su fracaso. En cierto trance de peligro mortal pregunta a sus discípulos: «¿Será errada mi vida? ¿Por qué pasamos este mal rato?» El primero en contestarle opina que Confucio aún no ha alcanzado la bondad verdadera, así que los hombres no confían; ni la sabiduría verdadera, por eso no siguen sus palabras. Pero Confucio replica: Santos y sabios del pasado perdieron la vida en las circunstancias más espantosas. Al parecer ni la bondad necesariamente inspira confianza, ni la sabiduría necesariamente induce obediencia. Otro discípulo opina que la doctrina del maestro es tan sublime que ningún ser humano puede soportarla; que hay que rebajar un poco el nivel de la doctrina. Pero Confucio declara: El buen labrador puede sembrar, pero no está en su poder influir en el resultado de la cosecha. El noble puede elaborar su doctrina, pero no está en su poder hacer que sea aceptada. Preocuparse por su aceptación es no tener la mirada fija en la lejanía. Un tercer discípulo dice: «Vuestra doctrina es inmensa, por eso el mundo no puede captarla. Pero continuad como hasta aquí. ¿Qué importa que no sea aprehendida? El noble es alguien que no es comprendido.» Y Confucio sonríe.

Sabe él que los sabios no siempre se imponen en el mundo. En la época del tirano Chu Sin hubo tres hombres de máxima moralidad; uno fue ajusticiado, otro se ocultó y el tercero se hizo el bufón en la corte y dejó que lo trataran como tal.

No siempre se resigna lisa y llanamente a su fracaso, empero; reflexiona sobre él y lo interpreta. Su postura al respecto no es siempre la misma.

Se lamenta: «El noble sufre pensando que habrá de irse del mundo sin que su nombre sea recordado. Mi camino no es transitado. ¿Por qué hecho me conocerá la posteridad?»

«¡Ay, nadie me conoce!», se queja; pero reacciona: «No me rebelo contra el Cielo. No guardo rencor a los hombres. Indago aquí abajo y estoy en comunicación con allá arriba. El Cielo sí me conoce.»

Se conforma: «Aprender y practicar siempre, ¿no es esto también fuente de satisfacciones? Y, si entonces ocurre que vienen de lejos hombres a conocer a uno, ¿no es esto también venturoso? ¿Y no hay nobleza, también, en no ser conocido de los hombres y, no obstante, no abandonarse a la amargura?» «No voy a afligirme porque los hombres no me conozcan. Sólo será motivo de aflicción para mí el no conocer yo a los hombres.»

No le importa que un bufón le grite: «¡Desiste de tus vanos afanes! Quien hoy quiere servir al Estado, lo único que consigue es exponerse a peligros.» Y acepta que Lao-tse le diga: «Los sabios y sagaces están a un paso de la muerte, pues les gusta juzgar a los demás.» Pero insiste en que está llamado a contribuir al orden humano en el mundo. El resultado no cuenta como factor decisivo. Humanidad significa compartir la responsabilidad por el estado de la comunidad. «El hombre verdaderamente humano no se aferra a la vida al precio de violar la humanidad. Hasta hubo quien por realizar su humanidad entregó su cuerpo a la muerte.»

La postura fundamental de Confucio es en todo tiempo estar pronto: «si lo aceptan a uno, actuar; si no quieren saber nada con uno, mantenerse en segundo plano».

He aquí lo decisivo: «Lo único de que es dueño el hombre es su propio corazón. La ventura y desventura no son criterio para juzgar el valor del hombre.» No siempre el infortunio externo es un mal; puede ser una «prueba» (*sün-tse*). La desesperación no debe ser radical. Aun en el caso extremo hay esperanza. «Se da el caso de hombres que de situaciones desesperadas se elevan a un altísimo destino.»

Hoy día se emiten juicios por demás sorprendentes sobre Confucio. Se lo aprecia poco como racionalista. «Ni la personalidad ni la obra exhiben los rasgos de verdadera grandeza. Fue un buen moralista —opina Franke—; creía que con su moralismo podría restablecer el orden desquiciado, restablecimiento que, según los acontecimientos se encargaron de demostrar, sólo el vendaval del poder podía verificar.»

Confucio, en efecto, no llegó a influir en la forma soñada por él en sus momentos de más alta esperanza. Como en vida suya, también después de su muerte el sentido de su actuación fracasó; fue menester una transformación para que su obra influyera. Tanto más imperiosa es la tarea de ver lo originario, nunca perdido del todo en la transformación, y preservarlo como el criterio a aplicar. Esta visión cabe intentarla sobre la base de una selección de

las más enjundiosas y características de las sentencias confucianas llegadas hasta nosotros. Ella se borra forzosamente si se hace hincapié en las formulaciones rígidas y triviales que datan probablemente de épocas posteriores. Surge —pero únicamente por selección y disposición objetivas de las proposiciones y referencias— una imagen intransferible, cuyo núcleo no puede menos que ser real, pues de lo contrario no hubiera podido surgir.

La de Confucio no es la actitud del individuo que preocupado por sí mismo se aparta de los hombres. Por otra parte, no proyecta instituciones técnico-económicas, ni legislación, ni régimen estatal alguno. Se preocupa con pasión por algo que no puede emprenderse directamente, que sólo puede promoverse indirectamente, que es la clave de todo: el espíritu del todo que está por debajo de la circunstancia moral y política y la íntima disposición del individuo como miembro del todo. No parte de ninguna vivencia religiosa, de ninguna revelación; no realiza una regeneración de su ser, no es un místico. Mas tampoco es un racionalista. En su pensar se deja guiar por lo envolvente de la comunidad, que es lo que hace hombre al hombre. Su pasión son la belleza, el orden, la autenticidad y la ventura terrenal. Todo esto se asienta sobre el fundamento de algo que ante la muerte y el fracaso conserva su sentido.

La autolimitación de Confucio a las posibilidades que ofrece el mundo determina su sobriedad. Es cauteloso y reservado, pero no por temor, sino por escrupulosidad. Quiere evitar en lo posible lo dudoso y lo peligroso. Anhela experiencia, razón por la cual está siempre atento a lo que dice la gente. Con insaciable afán reúne datos referentes a la antigüedad china. Mucho más que de prohibir, se preocupa de sugerir esto y lo otro para llegar a ser hombre. Su divisa es: mesura y un permanente estar dispuesto. No apetece poder por el poder mismo, sino señorío verdadero.

Su manera de ser es clara, abierta, natural. Se opone a toda exaltación de su persona. Vive, por así decirlo, como uno del montón, como un hombre que comparte las humanas flaquezas.

¿Qué hizo Confucio? A diferencia de Lao-tse, tomó parte en los negocios del mundo, impulsado por la idea de estar llamado a mejorar las cosas humanas. Fundó una escuela para futuros gobernantes y editó los libros clásicos chinos. Aún más importante es que Confucio representa en China la primera y grandiosa eclosión visible de la razón en su cabal dimensión y posibilidad en un hombre del pueblo.

VII. CONFUCIO Y SUS ADVERSARIOS

Confucio combatió y fue combatido. Se trata, por lo pronto, de las luchas contra la frivolidad y los mezquinos celos de los rivales; a ellas se agrega el antagonismo profundo, fundamental, entre Confucio y Lao-tse.

a) Los adversarios que Confucio combate son los hombres que entienden que éste es, de cualquier forma, un mundo corrupto y a él se amoldan hábilmente; los sofistas que saben argumentar en pro y en contra de todo y embrollan los criterios de bien y mal, de verdadero y falso.

Cierta vez que Confucio desempeñaba funciones de gobierno mandó ajusticiar a un aristócrata por constituir un peligro para el Estado, justificando como sigue su decisión: Peor que hurtar y robar es una mentalidad díscola conjugada con artería, mendacidad conjugada con facilidad de palabra, memoria para el escándalo conjugada con extensas vinculaciones, aprobación de la iniquidad conjugada con cohonestación de la misma. Todos estos vicios se daban cita en él. «Dondequiera que anduviera, organizaba una facción; con sus discursos capcioso engañaba a la gente; por su porfiada oposición trastocaba el derecho y se salía con la suya. Cuando los viles se juntan en bandas, hay motivos para afligirse.»

Se le echaba en cara a Confucio que la vida humana, por muy dilatada que fuera, no alcanzaba para asimilar su doctrina; que ni en años y años podía uno estudiar las formas, que, de todos modos, ni la doctrina ni las formas servían a la gente; que él no estaba capacitado para llevar a cabo una administración racional y cumplir una labor práctica; que por suntuosas exequias arruinaba al Estado; que, como todos los literatos, se pasaba andando de un lado para otro en calidad de consejero y llevaba una vida parásita; que era arrogante y dado a impresionar, vistiendo de una manera extravagante y adoptando actitudes afectadas.

b) Refiere la leyenda una visita del joven Confucio al anciano Lao-tse (Chuang-tse; traducciones por Von Strauβ y Waley). Lao-tse lo alecciona.

«¡Qué tanto plan y consejo y estudio!», le dice a Confucio. Los libros son algo problemático; no son sino las huellas de los grandes del pasado. Éstos hicieron las huellas, los contemporáneos no hacen más que hablar. «Tus doctrinas se ocupan de cosas que no significan más que huellas en la arena.» «Lo que lees es un mero eco de hombres pretéritos. Lo digno de pasar a la posteridad bajó a la tumba con ellos; el resto pasó a los libros.»

Y Lao-tse, señala que lo esencial es el saber fundamental y le reprocha a Confucio que no conozca el *tao*; que lo eche a perder por el carácter absoluto de sus postulados éticos. Pues, para el que ama el *tao*, el amor al prójimo y la justicia son meramente consecuencia, en sí mismos no son nada. Si Confucio pide que se ame imparcialmente a todos los hombres, Lao-tse, replica con dureza: «Hablar

de todos los hombres es una necia exageración y la misma resolución de ser siempre imparcial implica una especie de parcialidad. Lo mejor es que consideres cómo es que el Cielo y la Tierra mantienen su curso eterno, que los pájaros siguen su bandada y los animales a su manada y que los árboles y los arbustos no cambian de sitio. Entonces, aprenderás a dejar guiar tus pasos por la fuerza de lo interior y a seguir la marcha de la naturaleza, y no tardarás en llegar a un punto donde ya no tendrás por qué gastarte en una fatigosa prédica de amor al prójimo y justicia.» «Toda esa cháchara acerca de amor al prójimo y justicia, esos constantes alfilerazos, irritan. El cisne no necesita bañarse todos los días para conservarse blanco.»

Únicamente por el no-hacer (no-obrar, *wu wei*) se muestra *tao*. Todo lo demás es pura superficie. Los ojos cegados por una brizna de paja no ven el cielo; cuando pican los mosquitos, no se puede dormir: así molestan e irritan el amor a los hombres y la justicia. Lo exasperan a uno y le hacen perder el *tao*. Una simple moral sin fundamentación en el *tao* es contraria a la naturaleza humana. Mas si el mundo está en el *tao*, esto es, si no se pierde la natural integración en el todo, se establecerán espontáneamente las buenas costumbres y la virtud se pondrá en marcha.

Sólo «cuando los hombres se desentendieron del gran *tao*, advinieron la benevolencia y la justicia; cuando hicieron su aparición la sapiencia y la sagacidad, se originó el gran artificio.» Cuando la fuente del *tao* se seca, los hombres echan mano, en vano, de los expedientes de amor al prójimo y justicia. Ocurre como con los peces: sólo cuando la fuente se seca y el nivel del estanque desciende, los peces se toman en cuenta recíprocamente, salpicándose unos a otros para mojarse, juntándose en apretado enjambre para chorrearse de agua. Pero mejor se olvidan unos de otros en ríos y lagos. Así pues, lo que corresponde es que los hombres vivan simplemente en el *tao*, sin artificio ni coerción, sin reflexión ni saber acerca del bien y el mal.» «En la antigüedad, la adhesión al *tao* se usaba no para iluminar al pueblo, sino para mantenerlo en la ignorancia.»

Lao-tse es considerado como el adversario propiamente dicho, el único, de Confucio. Pero la posterior controversia entre taoístas y confucianos proyectó su sombra sobre aquellos coloquios legendarios. Las dos facciones antagónicas de épocas posteriores estaban igualmente distanciadas del origen respectivo. Los taoístas de entonces se apartaban del mundo; eran ascetas, se hacían alquimistas, hombres que sabían prolongar la vida humana, magos y charlatanes. Por su parte, los confucianos de entonces eran hombres del mundo; lo ordenaban, adaptándose a las circunstancias y haciendo suyo lo eficaz; cuidaban sus propios intereses; eran literatos y funcionarios públicos, convirtiéndose en reglamentadores fríos egoístas y ávidos de poder y muy dados a los placeres mundanos.

Atendiendo al fondo del asunto y a la actitud íntima de los grandes filósofos, cabe decir que Lao-tse y Confucio son polos opuestos, sí, pero van juntos y se suponen recíprocamente. Es falso imputar a Confucio las estrechas limitaciones que sólo en el posterior

confucianismo se hicieron realidad. Frente al concepto de que Lao-tse entendía el *tao* más allá del bien y del mal y Confucio moralizaba el *tao*, es de señalar lo siguiente: Confucio deja intacto ese más allá del bien y el mal al situar, en el mundo, la tarea de alcanzar por el saber del bien y el mal el orden dentro de la comunidad. Pues ésta no es el absoluto para él. Lo envolvente es para él fondo, no tema; límite y motivo de inhibición, no tarea inmediata. Si se señala que el único elemento metafísico de la doctrina de Confucio es la noción de que el soberano es representante del Cielo, el que por fenómenos naturales (buenas cosechas o catástrofes por sequía o inundación) da a conocer su agrado o desagrado, este elemento, que sólo en el posterior confucianismo llegó a dominar, en Confucio mismo en todo caso sería tan sólo una manifestación superficial de la profundidad metafísica que él y Lao-tse tienen de común. La diferencia está entre el camino directo del *tao*, enseñado por Lao-tse, y el camino indirecto a través del orden de la humanidad, enseñado por Confucio, y, por tanto, en las opuestas implicaciones prácticas de la común concepción fundamental.

Lo que Lao-tse en el *tao* pone delante y por encima de todo es el Uno de Confucio. Pero en tanto que Lao-tse ahonda en él, Confucio se deja guiar por él, reverente, al entrar en los negocios del mundo. También en Confucio se advierte por momentos una tendencia a apartarse del mundo. Como en Lao-tse, en el límite se echa de ver en él la idea del hombre que obra por no-obrar y, así, mantiene el mundo en el orden. Aunque los dos miren hacia lados opuestos, están enraizados en un mismo fondo. La unidad de ambos ha sido repetida en China por grandes personalidades; no por una filosofía que incluyera sistemáticamente a uno y otro, sino en la sabiduría china de la vida que pensando se ilumina a sí misma.

VIII. EL INFLUJO HISTÓRICO DE CONFUCIO

En su tiempo Confucio no fue sino un filósofo más y de ninguna manera el de mayor éxito. Sin embargo, de él se desarrolló el confucionismo, que durante dos milenios imperó en China, hasta que en el año 1912 se puso término a su poderío político.

A grandes rasgos, la evolución del confucianismo comprende las siguientes fases: *Primera*: En los siglos siguientes a Confucio. Mencio (aprox. 372-289 a.C.) Y Hsun-tse (aprox. 310-230 a.C.) trazaron el perfil teórico del confucianismo, elevando una tradición de escuela al plano de una considerable gravitación. Por obra

de ellos el pensamiento confuciano se hizo más conceptual, discriminativo y sistemático. Las formulaciones más hermosas y lúcidas en el espíritu de Confucio se dan en *Da hio* y *Tchung-Yung*. Las proposiciones de Lun-Yu más próximas a Confucio y quizás, en parte, transcripciones textuales de pensamientos suyos, son breves, cortadas, ricas en posibilidades de interpretación. Son los pensamientos *in statu nascendi*, como los de algunos presocráticos, acabados ya pero con infinitas posibilidades de desarrollo de su substancia. La elaboración sistemática aparte de un enriquecimiento conceptual importa necesariamente el empobrecimiento de lo que en la fuente es pletórico. Así pues, Confucio, a través de sus sucesores inmediatos, se vuelve más claro, sí, pero al mismo tiempo, ya, más limitado. Ese confucianismo era un movimiento espiritual sustentado por literatos, pero pretendía la conducción del Estado. El emperadorTsin She Huang-ti (221-210) intentó aplastarlo; los libros confucianos fueron quemados y se quiso poner fin a la tradición confuciana. Después de la muerte del gran déspota el gobierno se vio envuelto en una turbulenta guerra civil. Pero la obra de aquél —la conversión del antiguo Estado feudal en un Estado burocrático— perduró. *Segunda*: Sucedió entonces algo sorprendente: el nuevo Estado burocrático creado por aquel déspota se alió con los confucianos bajo la dinastía de Han (206 a.C.-220 d.C.). El repudiado confucianismo fue restaurado. Así pues, la nueva estructura del poder estatal, cuya autoridad emanaba del espíritu confuciano, fue en parte el resultado de motivos y situaciones ajenos a Confucio. Éste sólo había conocido el Estado feudal. El confucianismo que entonces forjó su nuevo perfil espiritual era, de hecho, dueño del poder. Los literatos, convertidos en funcionarios públicos, desarrollaron una ortodoxia rayana en el fanatismo, que al mismo tiempo perseguía el objetivo de afianzar la posición dominante de ellos como casta de burócratas. El confucionismo se acomodó a la formación de funcionarios. El régimen escolar fue organizado como sistema de educación estatal y la doctrina se elaboró teniendo a la vista el orden y la santificación del Estado. *Tercera*: En el período de los Sung (960-1276) tuvo lugar un ulterior desarrollo en todos los terrenos, señaladamente en el campo de la metafísica y el de la filosofía natural. Al mismo tiempo, la ortodoxia fue fijada sobre la base de Mencio. Bajo los emperadores manchúes (1644-1912), por último, esta ortodoxia excluyente se volvió más rígida aún y se fijó definitivamente. Con esta anquilosada fisonomía espiritual se mostró China a Occidente. Su propia doctrina de que China siempre fue así se adoptó en Europa, hasta que los sinólogos sacaron a luz la verdadera, grandiosa historia de China.

De manera, pues, que el confucianismo, al igual que el cristianismo y el budismo experimentó un largo proceso evolutivo que transformó su perfil. La larga duración de su asimilación en China lo alejó mucho de Confucio. Tuvo lugar una lucha, espiritualmente, por la auténtica doctrina, y políticamente, por la preservación de la casta de literatos. En los períodos de gran florecimiento artístico, literario y filosófico que registra la historia de la cultura china, en buena parte se superaba de hecho a ese confucianismo o se reaccionaba contra él. En épocas de decadencia de la vida espiritual china, el confucianismo siempre volvió por sus fueros, como el catolicismo en Occidente. Lo cierto es que dentro de él mismo hay cumbres espirituales: Tchu-Hsi (1130-1200) fue para él lo que Tomás de Aquino para el catolicismo.

Todo impulso elevado lleva consigo peligros que le son inherentes. El hecho de que a lo largo de las centurias las desviaciones y extravíos hayan predominado induce erróneamente a verlos

ya en el origen. Entonces se objeta a Confucio: Su pensamiento es «reaccionario»; absolutiza el pasado, fija y momifica; carece de toda proyección hacia el futuro. En consecuencia, paraliza lo creador, viviente y dinámico. Su pensamiento hace objeto de deliberado designio lo que en el pasado tuvo su verdad, pero ahora ya no puede tenerla. Produce una vida de convenciones y de ordenamiento jerárquico, de formas externas carentes de substancia. A los detractores de Confucio se suma Franke, afirmando que situó el ideal de su pueblo en el pasado, de modo que este pueblo marcha a través de la historia con la cara vuelta hacia atrás; que tuvo por la verdadera vida de los pueblos una estructura social estática estabilizada, desconociendo que la historia es incesante movimiento; que, por otra parte, dejó de satisfacer las naturales necesidades metafísicas al enseñar que no debían franquearse nunca las barreras de la existencia racional dentro de la comunidad humana bien organizada.

Esa noción acerca de Confucio encuentra su refutación en los claros textos llegados hasta nosotros, que nuestra exposición ha puesto de relieve y entendido ver dentro de una grandiosa conexión. Verdad es que las posteriores desviaciones justifican en amplia medida aquel juicio en lo que respecta al confucianismo; juicio que no es, con todo, aplicable a Confucio, ni a numerosos confucianos tampoco. Cabe caracterizar esas desviaciones como sigue:

Primera: Transformación del concepto del Uno y del no-saber en indiferencia metafísica. Confucio se abstiene de pensar el absoluto y no quiere saber nada con rezos en razón de una certidumbre que trabaja desde lo envolvente, por cuya virtud se vuelve serenamente a su presente concreto y a los hombres. Si se muestra impasible ante la muerte y no quiere saber lo que no podemos saber, sin embargo, deja abierta toda cuestión. Pero, en cuanto falta esta energía de Confucio, predominan el escepticismo y, simultáneamente, la superstición incontrolada. El agnosticismo se vacía de contenido y llena este vacío, en el confucianismo, con artes mágicas concretas y esperanzas ilusorias.

Segunda: Transformación del sobrio pero apasionado impulso humanista en un modo de pensar utilitario. Se desarrolla un pedantesco pensar dirigido a fines, desprovisto de la energía propia del ser humano independiente.

Tercera: Transformación del *ethos* libre, que se entiende a sí mismo en la polaridad entre los *li* y aquello que los guía, en legalidad de los *li*. Los *li*, desprendidos de su fundamentación en el *yen* y el Uno, quedan reducidos a la condición de meras reglas de formalidades. Dejan de ser la suave potencia que fueron para Confucio, para convertirse en formas fijas, leyes impuestas coercitivamente. Se los elabora en un complicado orden, en una multiplicidad de virtudes, en determinadas relaciones humanas fundamentales, y se los despliega en un sinfín de preceptos.

En tanto que originariamente la unidad de usos, derechos y moralidad en virtud de su común inspiración desde el *yen* constituía la libertad humana, ahora la fijación de los *li* resulta fatal para lo humano. Pues, si bien no se lleva a cabo la escisión de usos, derecho y norma moral, el sinfín de preceptos queda reducido a mero formalismo. Éste debe ser llevado al plano de la decisión en forma definible y, bajo todas las circunstancias, racional. La conciencia íntima sobra; cumplir formalmente, guardar las apariencias, basta.

Cuarta: Transformación del pensar abierto en dogmas de conocimiento teorético. Por ejemplo, pasa a ser objeto de controversia la cuestión de si el hombre es por naturaleza bueno o malo y, por tanto, la educación por los *li* lo hace bueno o sólo restaura su prístino ser. En tanto que a Confucio ni se le ocurrió tal alternativa, sino que frente a los casos-límite del santo y el imbécil, que entendía inmutables, dio a los más su oportunidad, dejando que la práctica decidiera, ahora la teoría es campo de encendidas controversias. En esta cuestión, como en otras, el confucianismo posterior se mete en el callejón sin salida de alternativas teoréticas que a Confucio le hubieran parecido insignificantes al lado de lo que a todas envuelve.

Quinta: Transformación del saber, que era obra interior, en un aprender formal, sistematizado. Se desarrolla la casta de los literatos, que no se distinguen por su personalidad, sino por lo aprendido y por versación formal, demostrando su valer en el examen académico. Como la antigüedad en cuanto realidad asimilada es la norma, se sigue de aquí que las obras antiguas tienen que estudiarse, el erudito prepondera; lo esencial llegará a ser no la apropiación de lo antiguo, sino su imitación. La erudición da lugar a la ortodoxia. Ésta pierde su identificación con el vivir en el Todo.

Pero las desviaciones, con influir profundamente en la historia china, no llegaron a perder completamente el origen del que provenían. Confucio siguió siendo una realidad viva en impulsos que lograron restaurarlo, romper lo petrificado. Pudieron conservar el elevado *ethos* y el valor heroico que una y otra vez se dieron en el confucianismo. En tales coyunturas, Confucio se enfrentaba con el confucianismo. Confucio, antes que en las formas de estabilización, está presente como energía vital propulsora. Un insigne exponente de tal restauración fue Wang Yang-ming (1472-1528).

En toda aquella evolución la persona de Confucio desempeñó un papel destacado. Siempre la mirada estuvo fija en él como la única excelsa autoridad. A propósito del influjo de Confucio sobre sus discípulos se refiere todavía que ellos se permitían criticar sus actos, pero, por otra parte, alzaban los ojos hacia él como «hacia el sol y la luna por encima de los cuales no se puede pasar». Ante su tumba se ofrendaba, aún, con las formas del culto de los antepasados. Más tarde se erigió un templo. Ya alrededor del año 100 a.C.

escribe sobre su visita al lugar el historiador Se Ma-tsien: «Así, me quedé allí, reverente, sin tener apenas fuerzas para apartarme. Ha habido sobre la tierra muchos soberanos y sabios célebres en vida suya pero a su muerte se acabaron para siempre. Kung-tse fue un sencillo hombre del pueblo, pero desde hace diez generaciones se viene transmitiendo su doctrina. Desde el hijo del Cielo, reyes y príncipes para abajo, todos toman al maestro como norma de sus actos y criterios. Cabe calificar esto de suprema santidad.» Luego, a Confucio se le erigieron templos en todo el imperio chino. A principios del siglo XX, fue formalmente proclamado dios. Es, pues, una evolución digna de memoria que Confucio, que no quiso ser sino un hombre más, sabiendo que ni siquiera era un santo, acabó por ser dios.

LAO-TSE

Fuentes: Traducciones del *Tao Te Ching* de Viktor von Strauβ.—Grill; Wilhelm; muchos de los fragmentos proceden de Groot, Forke y otros.—Weib, Lin-Yutang.—Biografía: Se Ma-tsien (traducción de Haas, pp. 16-19).—Resumen de las doctrinas de Lao-tse por Se Ma-tan (traducción de Haas, pp. 200-205).

Bibliografía: La historia de la filosofía china (Hackmann, Forke, Zenker, Wilhelm) y de la cultura, literatura y estatalismo chinos (De Groot, Franke, Granet, Grube).

VIDA Y OBRA

Se cuenta de la vida de Lao-tse (Se Ma-tsien, cerca del 100 a.C.) que nació en la ciudad de Chu (en la actual provincia de Honan, localizada en el norte de China). Durante un tiempo fue archivero estatal (escritor de historia) en el gobierno central de Chu. Fue por su propia voluntad por lo que decidió ocultarse y permanecer en el anonimato. Ya a una edad avanzada, y hastiado de la decadencia de las costumbres de su tierra natal, Chu, decidió partir hacia el Oeste. Al guardián de la frontera le dejó como recuerdo el tratado, escrito en cinco mil caracteres, que se titula *Tao Te Ching*. A continuación desapareció en dirección hacia el Oeste. «Nadie sabe dónde acabó». Pero Chuang-tse dice que Lao-tse habría muerto en casa, en el círculo de sus escribientes. Se ha dicho que vivió en el siglo VI (según la concepción tradicional, pues sólo de este modo hubiera sido posible la conversación, que otros consideran legendaria, entre Lao-tse y Confucio), o tal vez en el siglo V (Forke), o incluso más tarde, en el siglo IV. Los hechos relativos a su figura (como, por ejemplo, el que su nombre no aparezca mencionado ni por Confucio ni por Mencio ni por Mo Ti, el que existan ciertas traducciones más tardías que se contradicen entre sí, etc.) continúan siendo los mismos, pero sin que ello permita llegar a una conclusión definitiva. Y para el profano es una cuestión indecidible e improbable la de si es posible que los sinólogos expertos determinen la época en que vivió Lao-tse a partir del estilo de su escrito, o comparando el estado de la tradición escrita de la literatura de aquel siglo de máximo esplendor intelectual en China con otras. La datación es irrelevante para la comprensión del texto. Las discusiones sobre ese aspecto no atestiguan sino la incertidumbre de la tradición.

Lo que sí es cierto es que el *Tao Te Ching* existe. También se ha dudado de la procedencia de este libro y se ha fragmentado el todo que forma. Pero su coherencia interna es tan convincente que —a pesar de las posibles interpolaciones y alteraciones del

texto— no cabe dudar de que fue creado por una personalidad de máxima categoría. Por sus palabras nos parece adivinar su presencia, casi palpable, y su voz.

El *Tao Te Ching*, esto es, el libro sobre el «Tao» y el «te», es una obra compuesta por sentencias breves y largas y dividido en ochenta y un capítulos. Su ordenación no parece obedecer a un sistema unitario. A veces se forman grupos de capítulos relacionados entre sí, como sucede en la última parte del texto con los grupos de tema «político». Desde el comienzo aparece inmediatamente expresado lo esencial, que luego vuelve a recurrir en la forma de inspirados desarrollos. Se trata de una manera aforística de comunicación por la que se busca transmitir, sin fundamentarlo, algo que ya ha sido meditado y preparado. Ello hace que el texto se aparezca al lector como algo hermético y oscuro. La repetición de lo mismo a lo largo de diversas modificaciones imprime una unidad de hecho al escrito, unidad que, sin embargo, nos resulta imposible describir apelando a alguna sistematicidad presente en el propio texto como tal. Aunque no existe en él una terminología metódica, cabe captar una unidad global susceptible de interpretación metodológica. La contundencia de sus paradójicas expresiones (que no nacen del capricho de un ingenio lúdico), la seriedad y la profundidad que nos atraen y que nos parecen insondables, hacen del escrito una obra insustituible de filosofía.

Para los que no somos sinólogos, el estudio del texto sólo es posible contrastando las numerosas traducciones existentes y los comentarios a las mismas. Pero nunca se podrá llegar a leer a Lao-tse como se lee a Kant, Platón o Spinoza. El texto traducido ha dejado de hablar desde la inmediatez de su propio idioma, para hacerlo como si fuera a través de un medio que perturba, oscurece e incluso puede llegar a deslumbrar en su afán de claridad. Ello se debe a que el idioma monosilábico y el tipo de escritura chinos resultan tan extraños a nuestro idioma que el que no es sinólogo no puede salir de su incertidumbre (comparar, por ejemplo, con Hackmann).

La divergencia de sentido que muestran las traducciones llega a veces muy lejos, lo que resulta especialmente notorio en el capítulo 6. En efecto, según De Groot, se trata de la regulación de la respiración, según otros, de la raíz del universo, del «espíritu del valle», del «fondo femenino»; por lo demás, todo este capítulo (Strauβ) sería, según Liä-dsi, una cita procedente de un escrito de Lao-tse más antiguo, pues solía citar en otros lugares pasajes de versos procedentes de canciones o himnos. Por tanto, resulta desaconsejable leer una única traducción del escrito.

La base sobre la que se asienta nuestro estudio es el *Tao Te Ching* de Lao-tse, traducido y comentado por Victor von Strauβ en 1870. El comentario de Strauβ introduce al lector en las dificultades de la traducción, en las palabras chinas, en su polisemia. Y él, formado en la tradición filosófica alemana, ofrece al respecto una interpretación filosófica penetrante, meditada y un tanto estrambótica. Aun en los casos en que sus exposiciones no son válidas, su fundamentación de las mismas sigue siendo magistral. Por tanto, en el estudio del *Tao Te Ching* habremos de remitir las traducciones más modernas de la obra a la de Strauβ. En cuanto a las divergencias que presentan esas nuevas traducciones frente a la primera, es esta última la que nos convence cuando comprobamos cómo justifica su traducción y como preconiza algunas de las objeciones de las que sería objeto más tarde. La traducción de Strauβ, que a veces puede resultar incomprensible en una primera lectura, es, tal vez por esa misma razón, la mejor. En efecto, no facilita la tarea al

lector y es la más expresiva y elocuente porque hace posible, gracias a la ayuda del comentario, comprender el texto pese a su brevedad y oscuridad.

Mis citas seguirán las traducciones ya existentes, combinándolas en parte. Las cifras designan el capítulo correspondiente del *Tao Te Ching*.

Para entender la obra es conveniente dirigir la mirada al mundo intelectual chino de la época en la que vivió Lao-tse, así como a la tradición que le precedía. El que podamos renunciar aquí a reproducir los trabajos de los sinólogos atestigua el sentido supratemporal de este pensador metafísico que produce en nosotros un efecto tanto más sincero y conmovedor cuanto que nos limitamos a contemplarlo a él mismo.

I. EXPOSICIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LAO-TSE

El Tao es el mundo y todas las cosas, así como el origen y la meta del pensador. El contenido de esta filosofía consiste, en primer lugar, en qué es el Tao; en segundo lugar, en cómo lo que es, es a partir de él y para él; en tercer lugar, en cómo vive el hombre en el Tao, y en cómo puede perderlo y recuperarlo como individuo o en la situación del gobierno del Estado.

Por tanto, el Tao nos habla —según la clasificación occidental— de metafísica, cosmogonía, *ethos* y política. En Lao-tse, todo ello forma una unidad en el pensamiento fundamental que atraviesa a toda su obra. Esos cuatro elementos pueden presentarse a la vez en las escasas frases de que puede constar un capitulito aislado. Aunque se debe abordar la exposición de la doctrina de una forma diferenciada y sucesiva, todo esto depende, sin embargo, de un único pensamiento fundamental o de cómo se constituye en la vida esa filosofía. La exposición habría concluido cuando esa unidad se hiciera presente a la conciencia en la sucesión.

1. El Tao

La primera frase del libro, que pugna por abrirse paso hacia la más lejana profundidad, comienza con las siguientes palabras: «El Tao que puede ser expresado no es el Tao eterno; el nombre que puede ser nombrado no es el nombre eterno. Lo que carece de nombre es el origen del mundo, del cielo y de la tierra» (1). Esta frase no se remite únicamente a cualquier tipo de saber irreflexivo, sino a la manera de saber del hombre acerca de las cosas finitas, acerca del Tao. «No conociendo su nombre, yo lo designo, lo denomino Tao» (25).

Siempre que se intenta hablar de él se han de emplear oraciones negativas (como, por ejemplo, diciendo que no tiene nombre, es decir, que la capacidad humana para nombrar no puede acceder a él). Así, por ejemplo, se dice: «Al mirarlo no se lo ve, por lo que se lo llama invisible. Al escucharlo no se lo oye, por lo que se lo llama inaudible. Al tocarlo no se lo siente, por lo que se lo llama impalpable» (14).

Si se quiere dar una expresión a su ser de un modo positivo, entonces se dirá de él que es perecedero: «El Tao está vacío» (4), es el abismo infinito; ese vacío es lo que no puede ser medido, aquello a lo que «su actuar nunca le llena» (4). Al tratar de nombrarlo, aprehenderlo, distinguirlo con el pensamiento o ver diferencias en él, el Tao desaparece, «regresa a la nada» (14). Su plenitud originaria supone mucho más que toda plenitud aprehensible para nosotros. Su carencia de forma supone más que toda forma captable para nosotros. «Es la forma sin forma y la imagen sin imagen; es fugitivo e inasible. Al mirarlo, no se ve su rostro; al seguirlo, no se ve su espalda» (14).

Todo lo que llega a ser objeto para nosotros es finito. Lo que fija el ser desde nuestro punto de vista es el estar determinado en la diferencia. Un cuadrado es en virtud de sus ángulos, un recipiente en virtud del espacio que puede recoger algo en su interior, la figura en virtud de su forma. Ahora bien, si el objeto es infinito e indiferenciable como el Tao, entonces dejará de estar determinado y, por tanto, dejará de ser lo que había sido cuando era algo diferenciado. De ahí que pueda servir de hilo conductor para pensar el Tao la idea de un objeto concebido como infinito. Lao-tse dice: «El mayor cuadrado no tiene ángulos; el mayor recipiente no recibe nada; el tono más alto tiene un sonido inaudible; la mayor imagen no tiene forma» (41).

Mientras el ser sea eso que vemos, oímos y palpamos, lo que es imagen y forma, el Tao no será nada. Sólo se alcanza el origen en el Tao sin ser. No es que ese origen sea nada en el sentido de no ser en absoluto, sino en el sentido de ser ese más-que-ser del que provienen todos los entes: «El ser nace del no ser» (40).

Inmediatamente después de las expresiones negativas aparece, envuelto en expresiones aparentemente positivas, ese no ser que es, en cuanto origen y fin de todo ser, el ser auténtico y el ultraser. El Tao es inmutable, «se limita a perseverar y es inalterable» (25). No envejece (30, 55). El Tao es la medida de sí mismo, mientras que el hombre, la tierra, el cielo y todas las cosas a excepción del Tao

tienen su medida en otro (25). El Tao es simple, sencillo (32, 37); es mudo (25) y perfecto en su inconcebible quietud (25).

La quietud del Tao no puede ser la antítesis del movimiento, pues, si lo fuera, sería algo negativo y menos que el ser. El Tao se mueve, pero al moverse es, a la vez, quietud; su movimiento es un «retorno a sí» (40). No se mueve porque quiera alcanzar algo que no aún no es ni tiene; pues el Tao no está necesitado de nada y, por tanto, «no anhela» (34), «no desea» (37) y es sencillo (34).

El concepto claro del Tao lo había heredado Lao-tse de la tradición. El sentido original de la palabra era el de «camino», aunque luego pasó a significar la ordenación del universo, con el que se identificaba el recto obrar del hombre. El Tao era un concepto fundamental muy antiguo en el universo chino. Se lo ha traducido por razón, logos, Dios, sentido, camino recto, etc. Dependiendo de que se lo considerase como una deidad personal masculina o femenina, se lo ha llamado «el Tao» o «la Tao». De lo que sí estamos seguros es de que la expresión «lo Tao» es adecuada.

Lao-tse dio a la palabra un nuevo sentido al llamar al Tao el fondo del ser, y ello a pesar de que ese fondo no puede ser nombrado y carece en sí mismo de un nombre. Con la palabra trasciende a todo lo que se llama ser, a todo el universo y aun al Tao en cuanto ordenación del mundo. Aunque es cierto que el Tao preserva tanto el ser del mundo como la idea de una ordenación omnipresente de los entes, sin embargo ambos arraigan en el Tao trascendente.

El Tao es previo al mundo y, por tanto, también a todas las diferenciaciones. Si se lo concibe por sí mismo no puede establecerse ninguna distinción, ya sea en él mismo o por contraste con otro. Así pues, en él son lo mismo el ser y el deber ser; lo que en el mundo aparece dividido y opuesto, es uno previamente al mundo; lo mismo es la ley según la cual todo acaece y la ley según la cual todo debe acaecer; lo mismo es el orden que ya es eterno y el orden que aún pueda generar la acción moralmente verdadera. Pero esta unidad de los opuestos no puede ser inmediatamente un ser especial en el mundo y tampoco el todo que éste forma. Es previo al mundo y constituye su fin. Devenir mundo significa separarse y diferenciarse, dividirse y oponerse.

Por obra de esa separación y oposición, el mundo deviene para nosotros algo pleno. Pero el Tao está vacío porque no está diferenciado, no tiene objeto ni oposición y no es mundo. Si el Tao se llena, dispondrá algo objetivo dentro de sí, haciendo brotar entonces el mundo. Pero ello no hará que el propio Tao se llene alguna

vez (4). Si pudiera llenarlo el mundo generado, entonces se fundiría con él. Podríamos interpretar esto en el sentido de que el Tao posee en su vacuidad más posibilidades que toda mera realidad del mundo; que en su no ser es más que ser; que en su fondo indiferenciable es mayor que todo lo objetivamente diferenciable y determinado. Se mantiene como lo abarcante.

2. El Tao y el mundo

El Tao ya era antes de que nacieran el cielo y la tierra (25), y también antes de Ti, el señor de los cielos y el dios supremo de los chinos (4). Pero el Tao no es algo completamente distinto e inaccesible, sino que se halla presente en el mundo. Aunque es imperceptible, podemos experimentarlo en todos los entes como el ser auténtico. Está presente en todo es aquello en virtud de lo cual todo, sea lo que sea, recibe su ser. Los *signos* de su presencia en el mundo son:

a) *Se presenta como no ser*

En vano buscan hallar el Tao el ojo, el oído y la mano; pero en todas partes está «el Gran Tao, expandiéndose como una oleada» (34). Se lo puede comparar con el no ser aprehensible en virtud del cual todo ser determinado es: así, la vasija es el espacio hueco que recibe el líquido en virtud de la nada (el vacío); así, la casa es en virtud de la nada (el vacío) de sus puertas y ventanas (11). Así, también, la nada del Tao es el no ser sólo por el cual se convierte el ente en ser.

Se lo puede comparar con algo que pudiera atravesar hasta los cuerpos más compactos y con menos poros: «Sólo la nada se inserta en lo que no tiene grietas» (43). Al ser como la nada, nada le opone resistencia. «Por muy delicada que sea su simplicidad, el mundo no osa sujetarlo» (32). «Circula por todas partes sin cansarse jamás» (25).

b) *Actúa como si no actuara*

«El propio Tao no actúa nunca y, sin embargo, todo se hace por él» (o «El Tao es eternamente sin actuar, y sin embargo sin no-actuar») (37). Actúa de una forma inadvertida, como si careciera de poder. «La debilidad es la forma de expresión del Tao» (40). El Tao actúa infinitamente porque todo lo engendra, pero lo hace desde la sencillez de su quietud, que no hace nada.

Aunque el Tao engendra todo lo que es con su superioridad, deja en libertad a todos los entes tal y como son, como si cualquiera de ellos fuera por sí mismo y no por el Tao. De ahí que se haya dispuesto en todos los seres, a partir de su ori-

gen, la veneración por el Tao, pero de manera que esa veneración permanece dirigida al propio ser de los seres: «Esta veneración por el Tao no es ordenada, sino siempre voluntaria» (51). El Tao hace posible el libre encuentro de los seres: «La vía del cielo sabe vencer sin batallar, responder sin hablar; sin que lo llame, todo viene a él por sí mismo» (73).

El Tao logra actuar sobre los seres sin forzarlos porque se desvanece ante ellos, como si no actuara en absoluto y nunca lo hubiera hecho. Su modo de operar consiste en «producir sin apropiarse, actuar sin nada alcanzar, guiar sin constreñir» (51). «Él consuma sus obras, pero no las llama suyas. Protege y nutre a todos los seres sin hacerse su dueño» (34).

Al tiempo que el Tao actúa de forma inexorable, oculta su inexorabilidad, se amortigua y adapta: «mella su filo, suaviza su mirada, se une a su polvareda» (4).

c) *El Tao es, en todo ser uno, el origen de lo Uno*

Todo ente tiene ser en la medida en que es mantenido por el lazo de la unidad, de lo Uno, que es la forma generatriz del Tao. Ese Uno no lo es en el sentido del número uno, sino unidad de esencia. «He aquí lo que antaño sucedió a la unidad: El cielo alcanzó la unidad y se hizo puro, la tierra alcanzó la unidad y se hizo tranquila, los espíritus alcanzaron la unidad y se hicieron eficaces, los valles alcanzaron la unidad y se llenaron, los diez mil seres alcanzaron la unidad y se reprodujeron en decenas de millares, los señores alcanzaron la unidad y se hicieron ejemplo del universo» (39).

d) *Todo ser recibe su existencia a través del Tao*

«Es semejante a un abismo, padre original de todos los seres» (14). «Puede ser considerado como la madre del universo» (25). Todas las cosas del mundo deben su conservación a esa madre o a ese padre. «Su poder las conserva, su esencia las configura, su fuerza las termina y madura» (51). Todos los seres sucumbirían sin el Tao; pero él «no se niega a ellos» (34). «Su espíritu es extremadamente confiado. En él hay confianza» (21).

e) *El Tao se encuentra más allá del bien y el mal y, sin embargo, es infinitamente dadivoso*

Todos los seres sin excepción, tanto los buenos como los malos, reciben su ser del Tao, en él tienen su apoyo y adquieren en cierto sentido su consistencia. «El Tao es el fondo secreto de las diez mil cosas, el tesoro de los hombres buenos y el refugio de aquellos que no lo son» (62).

El imperar del Tao —aunque se lo denomine amor, confianza, seguridad— no es movido por la compasión, el favoritismo o el partidismo hacia los hombres. Ello se muestra en la imagen del mundo que vemos ante nosotros, en el vano e incesante ir y venir de todas las cosas. En efecto, «lo que hay entre el cielo y la tierra,

¡cómo se parece al fuelle de la fragua! Es vacío y, sin embargo, inagotable; cuanto más se excita, más exhala» (5). El universo es indiferente respecto de todos los individuos: «El cielo y la tierra no tienen afectos humanos; todas las cosas le son como perros de paja» (a los que utiliza como peleles en los sacrificios para luego arrojarlos) (5). «La vía del cielo ignora el fanatismo y recompensa siempre al hombre de bien» (79). De ahí, también, la frase «La vía del cielo consiste en hacer el bien y en no dañar» (81).

Los signos fundamentales de la existencia del Tao en el mundo eran, por tanto, el no ser que todo lo atraviesa, el no actuar que todo lo produce inadvertidamente, la fuerza omnigeneradora de la unidad y la conservación omnifundante de los seres que nacen y perecen a partir de un lugar situado más allá del bien y el mal.

El devenir del mundo y el proceso del individuo en el mundo

Lao-tse quiere penetrar, más allá de la visión del Tao en el mundo, en el proceso originario, en el devenir del mundo, en el enigma de que el mundo haya devenido del Tao. En Lao-tse no se da un desarrollo constructivo de la especulación metafísica, que tan sólo aparece insinuada y como en bosquejo. No pregunta por qué existe el mundo, ni tampoco por qué se han producido irregularidades en él. No parece admitir ningún proceso temporal del mundo a consecuencia del cual pudieran derivarse acontecimientos decisivos, fundacionales o catastróficos. Antes bien, cabría inferir de él un presente eterno y atemporal como esencia fundamental del ser. Sus indicaciones acerca del proceso del mundo hay que concebirlas, tal vez, como un sempiterno sucederse:

a) *En el único Tao originario hay dos Taos*: El primero es el Tao que no es nombrable, el no ser; el segundo es el Tao que puede ser nombrado, el ser. Al innombrable se lo denomina «protofundamento del cielo y de la tierra», mientras que al nombrable se lo denomina «la madre de las diez mil cosas» (1). Esa «madre» es el ser: «Las diez mil cosas nacen del ser» (40). El Tao no es nombrable en sí, sino tan sólo en tanto que se manifiesta en el ser del mundo. La emergencia de las cosas desde el Tao nombrable es en sí misma y continuamente el nacimiento de lo nombrable: «En cuanto el Tao comienza a crear y a ordenar, tiene nombre. Pero, una vez que el nombre está realmente ahí, también se lo conoce» (32).

Los dos Taos —el innombrable y el nombrable, el no ser y el ser— «poseen el mismo punto de partida y nombres diferentes» (1). Mirando hacia lo innombrable desde lo nombrable, el pensamiento se dirige hacia lo insondable: «Los dos salen de un fondo único, y sólo se diferencian por sus nombres» (1).

El proceso del devenir del mundo queda proyectado del siguiente modo en otro lugar: «El Tao engendró Uno. Uno engendró Dos. Dos engendró Tres. Tres

engendró a todas las cosas. Todas ellas llevan a su espalda el Yin y abrazan el Yang. El incorpóreo Chi constituye su armonía» (42).

b) El Tao generador lleva consigo dos *factores fundamentales del ser del mundo*, llámense éstos formas, imágenes, sustratos o fuerzas: «Las imágenes son en él inaprehensibles, invisibles: insondable, oscura es en él la semilla».

c) En el proceso del mundo acaece el *proceso del ser individual*. El movimiento de todos los seres en la ausencia de reposo inherente al ser del mundo parece tener un doble sentido: el de la nulidad de todo venir e ir desde la nada hacia la nada o el regreso de los seres a su origen: «Todos los seres se presentan unos con otros, y los vemos regresar de nuevo. Cuando los seres se han desarrollado, vuelve cada uno a su origen. Haber vuelto al origen significa aquietarse. Aquietarse significa haber cumplido la tarea. Haber cumplido la tarea significa ser eterno» (16).

3. EL TAO Y EL INDIVIDUO (PRAXIS VITAL)

Lo que es verdadero se sigue del Tao (21). La virtud elevada, la vida auténtica (*te*), equivale a ser uno con el Tao. También el hombre descubre la senda recta tan sólo con el Tao. De ahí que los caracteres fundamentales del Tao vuelvan a aparecer como los caracteres del hombre verdadero. Éstos son, sobre todo: actuar no actuando, ser no siendo y alcanzar la fortaleza mediante la debilidad.

Todo ello acaece, sin embargo, de un modo que no entraña necesidad (como en el caso de un suceso natural). Antes bien, el hombre puede caer del Tao; más aún, ya ha caído, aunque puede volver a unirse con él.

a) *La caída desde el Tao: la intencionalidad y el quererse a sí mismo*

La caída original viene de quererse a sí mismo, lo que se identifica con el carácter intencionado de las acciones, con el verse a uno mismo en ellas, con la premeditación y con la actividad orientada a fines. «La virtud suprema quiere ser virtud; de ahí que ella sea la virtud. La virtud inferior quiere ser virtud; de ahí que no sea la virtud» (38). Ello significa que pierdo eso que convierto en fin en la medida en que considero el querer teleológico como lo auténticamente real. En efecto, no puedo convertir en fines de mis acciones sino cosas finitas, perecederas, que no se identifican con el ser eterno.

De la misma manera que la intencionalidad destruye lo esencial precisamente al quererlo, la autorreflexión destruye el ser propio cuando desea conocerlo, poseer ciencia de él y gloriarse de

tenerlo como una posesión suya. «El que se mira a sí mismo no resplandecerá; el que se afirma no se impondrá; el que se glorifica no verá su mérito reconocido; el que se exalta no descollará» (24).

El carácter destructivo de la relación establecida entre la autorreflexión, en la que el hombre se quiere a sí mismo, y el obrar efectivo aparece dilucidado a través de analogías como la siguiente: «Es mejor renunciar a asir una taza y, a la vez, llenarla de agua. Probar al tacto y, a la vez, afilar la hoja es algo que no puede durar demasiado» (9). Ello significa (según Strauβ) que son tareas incompatibles asir una vasija (con las dos manos, según es costumbre en China) y llenarla al mismo tiempo; e incompatible, por tanto, querer disfrutar (asir) la recompensa por aquello que se hace y hacerlo a la vez (llenarla). Además, son incompatibles las tareas de palpar (el probar reflexivo) el filo de una espada y afilarla a la vez (el modo de obrar del hombre superior).

La intencionalidad, el reflejarse a sí mismo y el quererse a sí mismo se corresponden entre sí, pues con ellos se abandona el Tao. Por ellos queda, por así decir, amputado el obrar inherente a la vida del fondo que reside en toda acción nacida del Tao. La realidad de la vida auténtica queda, entonces, aniquilada.

La intencionalidad ya no comprende las oposiciones, sino que ve las cosas como alternativas que fija indistintamente según el caso como la correcta. Mientras que la oposición es la forma básica que adopta la aparición del Tao en el mundo, y mientras que la vida que procede del Tao comprende en sí los opuestos, la caída se produce porque en virtud de la intencionalidad se suprimen los opuestos en favor de uno u otro aspecto o se los elude por completo. La intencionalidad distingue al convertir algo en fin. De ahí que separe el vínculo existente entre los opuestos y aísle sus distintos aspectos. En la intencionalidad ya no se trata de llevar a cabo uno de los opuestos *en* el otro, sino que, situado ante la alternativa «o uno u otro», y oscilando entre ambos términos, realizo en primer lugar uno y luego otro. Entonces habré perdido el Tao porque en principio siempre capto tan sólo uno de los términos y no su otro en él y con él; o porque yo, en lugar de abarcar la realidad misma abandonándome a ella con confianza, desearía retenerla en la forma de una existencia determinada y segura.

b) *El no actuar (*wu wei*) como origen del* ethos

La voluntad teleológica, orientada en el mundo hacia cosas finitas y determinadas, tan sólo puede alcanzar por sí misma una

realidad fundada cuando queda englobada en la ausencia de querer. Ese no hacer, no actuar, requiere, para entender el origen de la intencionalidad que cumple y realiza, captar el núcleo del *ethos* de Lao-tse.

Wu wei es la espontaneidad del propio origen. Ese no hacer no es en modo alguno un no hacer nada, así como tampoco pasividad, embotamiento del alma o claudicación de los impulsos. Se trata del auténtico obrar del hombre, el cual es llevado a cabo por él como si no actuara. Se trata de un obrar que no pone peso alguno en las obras. Esta actitud es un no actuar que implica y abarca a todo actuar, generándolo y confiriéndole su sentido.

La expresión «no actuar», cuando se la contrapone con la expresión «actuar», puede confundir acerca de ese carácter anómico del origen al que debiera remitir la palabra. Pero no es posible interpretar el *wu wei* de manera que favorezca a una cosa para excluir otra, pues con ello se volvería a caer en una premeditación orientada a fines a la que, sin embargo, aquél sobrepasa y envuelve. Sea lo que sea lo que implique la oposición mentada, es algo que no puede expresarse con propiedad desde la contradictoriedad observada en el lenguaje. Así, Lao-tse dice, como si hablara desde el Tao, que «el Tao es un eterno no actuar y, sin embargo, no es inacción» (37). Del mismo modo, también dice del hombre superior que «no actúa y, sin embargo, no es inactivo» (48). Por ello puede hablar del no actuar del hombre justo y, no obstante, considerarlo como acción del no actuar (*wei wu wei*): «El hombre elevado persevera en el hacer del no hacer» (2).

De la misma manera que la ausencia de intencionalidad es la esencia de la actividad nacida del origen, también es la intencionalidad la esencia de la actividad nacida de un pensamiento individuador, perecedero y teleológico. Aquélla acaece sin haber sido querida, pese a lo cual puede seguir dirigiendo a la voluntad orientada a fines; ésta acaece como algo que ha sido querido y que, sin embargo, carece de dirección y de fundamento. Aquélla produce el ser desde Tao; ésta destruye desde la finitud y está abocada a la nada.

La ausencia de intencionalidad del actuar que procede del Tao no pretende cerciorarse de que está obrando bien. No pretende reunir testimonios de la voluntad buena ni manifestarse en obras.

La ausencia de intencionalidad dista en igual medida de la expresión «no oponer resistencia al mal». En efecto, en Lao-tse, el sentido de esas palabras residiría en la actividad de una vida que se funda en y se une con el Tao, por lo que habrán

de referirse a la paciencia y el sacrificio. El no actuar de Lao-tse es un actuar vital nacido del fondo, del Tao; el no actuar que «no opone resistencia al mal» se convierte en un arma, en un querer producir un efecto mediante la tarea de la resistencia (pagar el mal inferido por el adversario con el bien).

Reunir testimonios que prueben la bondad de nuestro actuar y mostrar paciencia en el sacrificio son actividades intencionadas por igual y, por cierto, en grado sumo. La auténtica ausencia de intencionalidad, enigmática en su simplicidad, deviene en Lao-tse el fundamento de la verdad de todo actuar con una decisión como tal vez no quepa hallar en ningún otro filósofo. Sin embargo, no es posible captarla en su esencia de una forma determinada, ni siquiera mediante insinuaciones. Tan sólo se la puede mostrar de una manera indirecta.

c) *La señal, desplegada a partir del* wu wei, *de la unión con el Tao*

La señal distintiva del sabio —del hombre santo, elevado, cumplido, noble, elegido— presenta la misma dificultad que cuando hablábamos del Tao: el llegar a ser uno con el Tao nunca puede ser entendido como uno de los términos de una oposición. En la conducta del hombre no se trata de una elección entre dos posibilidades situadas en un mismo plano y relativas a una misma situación. La descripción de la unión con el Tao no alude al carácter determinado de un fenómeno inequívoco, sino a una imagen que parece como si se ocultara en la oposición. Se lo puede interpretar erróneamente como la fijación de uno de los términos de la oposición. Ejemplos de tales frases son las siguientes:

«La perfección suprema parece imperfecta. [...]. La plenitud suprema parece vacía [...]. La derechura suprema parece sinuosa. La habilidad suprema parece torpe. La elocuencia suprema parece balbuciente» (45).

«A quien el Tao ilumina, parece oscuro [...] quien se sitúa en la cima de la virtud, parece el más humillado [...] quien se destaca por su pureza sin mácula, padece graves calumnias; quien posee una virtud abundante, parece insuficiente; la virtud más sólida parece negligente» (41).

Tales modos de expresión, que se valen de las oposiciones, se repiten en la exposición de la figura del sabio. Aquello que confunde en su literalidad, porque la racionalidad parece obligar a una decisión entre opuestos o porque juega a dar rodeos paradójicos,

aspira a hacer consciente lo enteramente simple, eso que, envolviendo a todas las alternativas, se actualiza con el blando poder de la certeza plena en la dirección del obrar teleológico y en virtud de la realidad abarcante, que carece de todo fin.

En favor de la debilidad: «El tierno y el débil superan al duro y al fuerte» (38). «El más tierno en este mundo domina al más duro» (43). «Ésta es la vía del hombre elevado: actúa y no reclames nada» (81).

La siguiente analogía aclarará algo más la vitalidad del débil: «Todos los seres, las hierbas y los árboles son, al nacer, tiernos y frágiles; la muerte los hace resecos y flacos. Por ello, lo duro y lo rígido conducen a la muerte; lo tierno y lo débil conducen a la vida. [...] El hombre nace tierno y frágil, pero muere duro y rígido» (76).

Una segunda analogía viene representada por la debilidad femenina: «La mujer supera en silencio al hombre; en silencio es ella su soberano» (61).

Pero la analogía más frecuente es el agua: «Nada hay en el mundo más ligero y débil que el agua; pero para quitar lo duro y lo fuerte nada hay que la aventaje» (78). «El que los ríos y los mares sean reyes de los cien valles se debe a que saben ponerse por debajo de ellos» (66). «La acción del Tao en el mundo se asemeja a la de los arroyos y manantiales, que van a dar a los ríos y al mar» (82). «El Dios supremo es como el agua. La bondad del agua consiste en favorecerlo todo y en no rivalizar con nada. Impera en lugares desdeñados por todos los hombres» (8).

El no quererse a sí mismo: El hombre elevado vive de acuerdo con el modelo que el Tao le proporciona: «El santo se pone detrás de sí y a sí mismo se adelanta; descuidándose a sí mismo, se conserva» (7). Hay, por tanto, un sí mismo doble: el deseante y egoísta, autorreferencial, que exige posesión y validez, y el sí mismo auténtico, el cual sólo aparece cuando desaparece el primero: «Quien supera a otros tiene fuerza; quien se supera a sí mismo es valiente» (33). Esa superación tiene como consecuencia:

No desear: «Los cinco colores ciegan la vista del hombre; los cinco tonos ensordecen el oído del hombre; los cinco sabores embotan el paladar del hombre; las carreras y cacerías reportan al hombre un padecimiento insensato; los tesoros difíciles de conseguir arrastran al hombre a una actividad incesante. De ahí que el sabio se cuide de su sentido interno y no de los externos» (22). «El abuso de la vida es nefasto. Aumentar el hálito vital en el alma significa dejarse dominar» (55). Se esclaviza quien ansía la vida tan sólo por la vida: «Quien nada hace por mor de la vida es más sabio que aquel para quien la vida representa el bien supremo» (75). «El que no desea, conoce el Tao; el que tiene siempre deseos no ve sino su exterioridad» (1). A quien le ata «la música y la buena mesa», a ése «le resultará el Tao monótono e insípido» (35).

No darse importancia a sí mismo: «Él resplandece porque no se tiene a sí mismo en consideración; no se complace en sí mismo, y por eso se distingue.» «El sabio cumple su obra con mérito y no espera nada de ella» (77).

No exigir nada: El hombre elevado «produce sin apropiarse, actúa y no reclama nada» (2). «Da vida y no la posee. Conserva y no domina» (10). «Porque el sabio nunca juega a ser grande, está en disposición de alcanzar su verdadera grandeza» (34).

Mostrar reserva: «Una vez cumplida la obra, retírate» (9). El sabio «no desea hacer ostentación de su sabiduría» (77). Él «actúa sin atarse a su obra» (77). «Una vez consumada su obra, no se complace en ella» (2). «No se glorifica; por ello se destaca» (22).

Conocer: Vivir en unión con el Tao significa, a la vez, conocerlo. De igual modo, conocerlo significa vivir en él.

Conocer el Tao no es como conocer alguna cosa cualquiera. Sólo si me valgo del criterio del saber corriente consideraré el conocimiento del Tao como pura nada: «El que se da al estudio [ejercita la ciencia] aumenta de día en día; el que se consagra al Tao, disminuye de día en día [...] pasa a no actuar más» (48). Del que conoce el Tao cabe decir que, «penetrándolo todo con la claridad de la luz, puede ser ignorante» (10). La erudición no significa nada para él: «El que conoce no es un erudito; el que es erudito no conoce» (81).

El conocimiento del Tao no se adquiere desde el exterior, sino que crece desde el interior: «No es franqueando la puerta como se conoce el universo; ni mirando por la ventana se conoce el orden del cielo. Cuanto más lejos se va, tanto menos se conoce» (47).

Lejos de la dispersión de la erudición, el conocimiento del Tao es el saber acerca de lo Uno: «Haber conocido aquello que posee una consistencia eterna es estar iluminado» (55). «No conocer lo eterno es degeneración y corrupción» (16).

Estas fórmulas indican que el fondo del Tao se abre tan sólo al fondo del hombre. El Tao se cierra a la apariencia y a la perversión del hombre, a su desear y a su amor propio, a su autorreferencia y exigencia. Pero en el fondo del hombre aparece la posibilidad de un saber común con el origen. Si el fondo queda sepultado, las fluctuaciones de la existencia en el mundo pasarán por encima de él, como si no existiera en absoluto.

Por tanto, el conocimiento auténtico sólo es posible con el conocimiento del Tao. «El que conoce a otro, es inteligente; el que se conoce a sí mismo, está iluminado» (33). Ese autoconocimiento, que nada tiene que ver con la autorreflexión, con mirarse a sí mismo como en un espejo, ni tampoco con querer apropiarse de uno mismo en el saber obtenido acerca del yo propio, es el saber que sólo aspira a ser sí mismo en el Tao, el cual torna transparente aquel falso querer ser sí mismo y lo hace desaparecer. De ahí que el autoconocimiento haya de ser captado de una forma negativa: «Saber que no se sabe nada es lo más alto. No conocer los límites de su saber es enfermedad. Sólo al conocer su enfermedad como enfer-

medad deja de estar enfermo. El hombre santo no está enfermo, pues percibe su enfermedad como un padecimiento» (71). Sin embargo, el autoconocimiento es pasivo cuando se entiende como un conocimiento de sí que hace referencia al protofundamento, a esa madre de todos los seres: «Quien conoce a una madre, conoce también a sus hijos. Quien conoce a sus hijos, se mantiene al lado de su madre» (52).

Apertura abarcante: El que ha recuperado el Tao ha destruido, con ello, el amor propio y ha devenido él mismo. Éste vive en la amplitud, y las cosas presentes se aparecen ante él como en su fundamento: «Quien conoce lo eterno es abarcante. Ser abarcante es ser justo» (16). Ese ser abarcante entraña una sorprendente dialéctica:

«El hombre santo carece de un corazón constante (o de un corazón firme o propio); él se hace el suyo de los cientos de corazones de su pueblo» (49). Su convivencia con los otros no conoce límite: «Todos los seres emergen, y él no los rehúye» (otra traducción: «Las cosas le salen al encuentro, pero él no se cierra a ellas») (2). No desprecia a ningún hombre, pues «ninguno hay que esté perdido del todo» (27).

Se atreve a tratar a todos de igual manera: «Frente al bueno soy bueno, y bueno también hacia aquellos que no lo son. En los hombres de confianza tengo confianza, y también en aquellos que no son de fiar» (49). Pero aún va más lejos al exigir de sí mismo: «Devuelve la hostilidad haciendo el bien» (63).

Esa amplitud significa, a la vez, un máximo distanciamiento. Al ver y amar los seres, el sabio atraviesa con la mirada la finitud aparente, experimentando con ello una impasibilidad ante lo concreto que no está vacía, sino llena en virtud del Tao. También él se comporta aquí conforme al Tao, situándose más allá del bien y el mal. Ésta no es, sin embargo, una posición de indiferencia, sino una que posee la profundidad de su mirada, que se fija tan sólo en la justicia y amor hacia los seres: «El cielo y la tierra carecen de afectos humanos; todos los seres del mundo les son como perros de paja. El santo no tiene afectos humanos; el pueblo le es como un perro de paja» (5).

La actitud del sabio considerada en su conjunto: El iluminado se comporta como los maestros de la antigüedad: «Eran prudentes como el que atraviesa un vado en invierno; cautos como el que teme a sus vecinos; reservados como un invitado; móviles como el hielo a punto de fundirse; simples como el bloque de madera bruta; dila-

tados como el valle; opacos como el agua turbia» (15). Y posee tres propiedades fundamentales: la caridad (filantropía), la economía y la humildad (no pretender ser el primero en el mundo) (67). El sabio habla poco: «El hombre que habla mucho se agota pronto» (5).

La sencillez y la ingenuidad del niño constituyen la esencia del sabio: «Regresa de nuevo a la primera infancia» (28). «Puede ser igual al niño» (10). «Quien posee dentro de sí la virtud es como un niño recién nacido. Tiene los huesos frágiles y los músculos débiles, pero su puño es todopoderoso» (55). El estado propio del sabio es la impasibilidad: «Así, no pueden influirle ni la simpatía ni la antipatía; no pueden influirle la ganancia o el perjuicio; no pueden influirle el respeto ni la humillación» (56).

d) *La caída*

Lao-tse considera un hecho que el hombre ha caído del Tao. La mayor parte de los hombres y, por tanto, la realidad pública misma están alejados de él. Lao-tse expresa esta idea con frecuencia, como, por ejemplo, cuando dice: «Pocos son en el mundo los que pueden alcanzar la enseñanza sin palabras, la eficacia del no hacer» (43).

¿Por qué la caída? La antigüedad poseía el Tao y vivía en él (14, 15). Pero la razón por la que se produce la caída no es un acto humano que haya acaecido de una vez por todas en el pasado, como si fuera una catástrofe ontológica, sino algo que siempre vuelve a acaecer de nuevo. La caída aparece como consecuencia de la intencionalidad, de la autorreflexión, del quererse a sí mismo.

La capacidad y la incapacidad de la intencionalidad permite a Chuang-tse poner en boca de Lao-tse las palabras que siguen en conversación con Confucio: «Alcanzar el Tao es algo que no sucede por sí mismo y que, en verdad, no es posible hacerlo; perderlo es algo que tampoco acaece por sí mismo, pero es posible hacerlo». Ello significa que no es posible alcanzar el Tao simplemente proponiéndoselo uno, aunque tampoco pueda suceder por sí mismo. En efecto, es el Tao en mí y fuera de mí el que lo produce. Más aún, la pérdida del Tao tampoco acaece por sí misma, pues es culpa del actuar propio —«es posible hacerlo»—, cuando está dominado por la intencionalidad y el amor propio presentes en mí.

Ahora bien, ¿de dónde procede esa intencionalidad? Éste es un punto sobre el que Lao-tse no llegó a meditar. Lao-tse no llega a

preguntarse si el Tao pudo permanecer unido en su origen al mundo y el hombre y si tal vez no fuera necesario que se produjese la caída. El filósofo consideraba esa caída como algo dado e incuestionable.

Grados de la caída: Lao-tse distingue: «A quien concuerda en sus actos con el Tao, el Tao le acoge; a quien se conduce de acuerdo con la virtud, la virtud le acoge; al corrompido le acoge la corrupción» (23). Ello significa que en el punto medio entre llegar a ser uno con el Tao y la corrupción se encuentran aquel actuar y comportarse que se conciben como rectos y que también pueden ser inducidos de una manera intencionada. Se trata, en efecto, de la virtud; pero sólo cuando se ha abandonado el Tao cabe hablar de virtudes y de reglas determinadas. Éstas son la expresión de que ya se ha verificado la caída y la consiguiente pérdida del Tao por el hombre. Pero también suponen el ensayo de alcanzar una salvación parcial, pues sólo allí donde el hombre ya ha caído se dan deberes. Las virtudes aparentemente más elevadas y nobles son, no obstante, signos de un grado más bajo de ser en el hombre. Pues el ser del hombre no es sino la unidad de él con el Tao: «El abandono del Tao hace que nazcan la filantropía y la justicia. Cuando aparecen la inteligencia y el saber, arrastran consigo el gran artificio. La discordia de los seis familiares hace que nazca la piedad filial y el amor paterno. La corrupción y el desorden del reino originan la lealtad y la buena fe» (18).

Lao-tse desarrolla una gradación que se despliega desde la existencia elevada que se convierte al Tao («la virtud suprema») hasta los ritos convencionales y a la virtuosidad concreta, las cuales acaban necesitando de la fuerza frente a aquellos que no concuerdan con ellas: «Quien se conforma a la virtud superior no actúa premeditadamente y no exige nada. Quien se conforma a la justicia superior actúa premeditadamente y exige. Quien se conforma al rito superior actúa premeditadamente y, cuando nadie le responde, se recoge las mangas y hace uso de la fuerza. Así, se ha dicho: después de la pérdida del Tao, viene la virtud; después de la pérdida de la virtud, viene la filantropía; después de la pérdida de la filantropía, viene la justicia; después de la pérdida de la justicia, viene el rito» (38).

Pero también se caracterizan los grados en la dirección inversa: «Cuando el espíritu superior acoge el Tao, lo practica con celo. Cuando el espíritu medio oye el Tao, tan pronto lo conserva, tan pronto lo pierde. Cuando el espíritu inferior oye el Tao, ríe a carcajadas» (41).

El regreso al Tao: Ninguna existencia está perdida del todo (27). Por tanto, hay en todos los hombres —sin que nadie lo ordene— la inclinación a reverenciar el Tao voluntariamente (51). Pero el hombre sigue siendo inconsciente aun cuando rechace el Tao conscientemente. Nunca llega a perderse del todo aquello que el Tao brindó a la criatura en su origen. «¿Por qué los antiguos estimaban tanto el Tao? ¿No sería gracias a que el que busca encuentra y a que todo culpable se rehabilita?» (62).

Ahora bien, si preguntamos por sugerencias, por métodos con los cuales podamos encontrar el camino de vuelta al Tao, no hallaremos ninguna respuesta en Lao-tse, pues la ausencia de intencionalidad no puede ser generada intencionadamente. El filósofo se limita a mostrar de qué depende. Pero, como esto no puede ser querido como un fin finito, como algo de lo que podamos tener un conocimiento inequívoco, entonces parece necesario rechazar toda máxima que pueda ser entendida en el sentido de un método que haya de ser querido conforme a un plan. Toda máxima supondría ya una tergiversación y una perversión del camino por seguir. Las imágenes y las fórmulas no son recetas.

Sin embargo, hay algo que sí puede sonar a una máxima, a saber, la referencia a la antigüedad, a cuyos maestros se recomienda seguir: «Los buenos de la antigüedad, que ya entonces llegaron a ser maestros, eran finos, sutiles y profundos. Al permanecer ocultos, no pudieron ser conocidos. Porque no pueden ser conocidos, me esfuerzo en darlos a conocer» (15).

Pese a todo, el recurso a la antigüedad posee un doble sentido. No significa (como Strauβ afirma) el ensayo de reproducir el pasado de los antiguos a partir del conocimiento de la tradición literaria —ésta es la vía de Confucio—. Por el contrario, significa renovar lo que es eternamente antiguo en cuanto que es originario y está en continuidad con los hilos del tejido del Tao, que atraviesan toda la historia: «Quien tome las riendas del Tao antiguo para dominar las contingencias del presente, conocerá el origen de la antigüedad, a saber, el punto desde donde se despliega el tejido del Tao» (14).

e) *La nada o la eternidad*

A la pregunta de cuál es el sentido de la vida, Lao-tse respondería: participa del Tao para ser auténticamente, esto es, para ser

eternos, inmortales; para captar en lo perecedero lo imperecedero. Lao-tse expresa la inmortalidad con una oscuridad insondable:

«El que es como el Tao perdura: pierde su cuerpo sin peligro» (16). «Quien muere y, sin embargo, no perece, vive por mucho tiempo» (33). «Utiliza los rayos de luz del Tao, pero hazlos volver a su fuente; así, no perderás con la destrucción del cuerpo. Ello significa: revestirse de eternidad» (52). «Cuando algo ha desplegado toda su fuerza, envejece. Tal es lo que se denomina sin-Tao. Lo que es sin-Tao acaba pronto» (30, 55).

La inmortalidad es aquí expresión de la participación en el Tao, del sosiego alcanzado en la eternidad de lo atemporal, pero no de una prolongación indefinida de la existencia, ya se sitúe ésta en algún más allá o en una serie de reencarnaciones. Qué es y cómo es la inmortalidad es algo de lo que no cabe formarse una idea. Tan sólo la conciencia de la eternidad puede tornarse clara. La muerte pertenece a la vida: «La salida hacia la vida supone ya la entrada en la muerte» (50). Pero no sufre la amenaza del cambio aquello que —siendo uno con el Tao— hace que la vida y la muerte no entrañen ningún peligro, aquello que permanece aun después de la muerte del cuerpo. Es desde aquí desde donde debemos entender lo siguiente:

«Aquel que conoce el arte de vivir sigue su camino y no huye ni de los rinocerontes ni de los tigres; y no lleva coraza ni armas cuando penetra en el seno del ejército enemigo. El rinoceronte no encuentra lugar donde cornearle [...]. ¿Por qué? Porque ningún lugar de él se abre a la muerte» (50). El cuerpo se convierte aquí en metáfora. En efecto, el ser que se ha unido con el Tao no posee ningún lugar donde la muerte pudiera afectarle —aun cuando el cuerpo muera—, y el portador de ese cuerpo no teme a nada desde su unidad con el Tao, ya que perder el cuerpo es algo que ha dejado de tener un significado esencial para él.

f) *El destino de los seguidores del Tao —de Lao-tse— en el mundo*

Cuando el mundo de la comunidad ha degenerado en un orden artificial logrado por el empleo de la fuerza y la aplicación de la ley, nace la soledad de aquel que se ha situado de verdad del lado del ser auténtico. Seguir el Tao no significa hacerlo porque se sea un eremita, sino tan sólo porque la comunidad y el gobierno no son verdaderos; no se sigue el Tao porque se sea un caso excepcional y aislado, sino porque el placer, las alegrías, los fines y los impul-

sos que mueven al vulgo se apartan del Tao. Lao-tse es uno de aquellos antiguos solitarios que lo fueron por necesidad y no por voluntad, al igual que Jeremías y Heráclito.

Podemos citar algunas frases, bastante notables y personales, de Lao-tse que logran dar expresión al aspecto que ofrecería la vida del sabio en este mundo: «Pero eso que todos veneran no puede ser abandonado impunemente. ¡Oh, desierto al que no quieren poner fin! Los hombres se exaltan ante el placer como si festejasen la consumación de un gran sacrificio, como si subieran a una colina en primavera. Sólo yo permanezco sin participar de ello; ¡no hay en mí ningún rastro de semejante vida! Como un recién nacido que aún no puede reír, vago sin meta precisa, como quien no tiene adónde dirigirse. Todos los hombres tienen su riqueza; sólo yo soy como un mendigo callejero. Necio soy, ¡ah!, insensato. Los hombres comunes son clarividentes; sólo yo estoy como en la oscuridad. Los hombres comunes son perspicaces; ¡sólo yo estoy triste, zarandeado como un barco que naufragara en el mar, arrastrado a la deriva como una cosa que no perteneciera a ninguna parte! Todos los hombres son útiles para algo; sólo yo soy torpe como un labriego. Sólo yo soy distinto a los hombres, pues venero a la madre nutricia» (20).

En otro lugar, Lao-tse habla del hecho de que no se le entienda: «Mis palabras son fáciles de entender, pero nadie en el mundo es capaz de entenderlas, nadie es capaz de seguirlas. Estas palabras tienen un padre, estos actos tienen un señor. Como no se los entiende, tampoco yo soy entendido. Raros son los que me entienden, pero con ellos me basta para sentirme honrado. Pues el sabio se oculta bajo toscos ropajes y guarda un tesoro en su seno» (70).

Según Se Ma-tsien, Confucio visitó en su juventud a Lao-tse, a quien, tras cuestionar su empresa reformadora, le habría dicho: «Cuando el sabio concuerda con su época, se eleva; cuando no lo hace, permite que la mala hierba se acumule y parte [...]. ¡Abandone la mala hierba y los extravagantes planes, mi Señor! Todo eso es inútil para el propio señor.»

4. EL TAO Y EL GOBIERNO DEL ESTADO (LA PRÁCTICA DE LA DIRECCIÓN DE LA COMUNIDAD HUMANA)

En el gobernante, en la administración, en la economía y aun en la guerra sigue siendo válida la conformidad con el Tao. De

ahí que lo verdadero en el arte de gobernar vuelva a consistir en no actuar, en dejar en libertad, en producir inadvertidamente, es decir, bajo la forma de la debilidad. El gobernante es un hombre individual. El modo como éste es y actúa configura la vida de todo el organismo estatal. El todo que componen las diferentes situaciones humanas se identifica con lo que es el hombre individual.

a) *El dirigente del Estado*

La gradación en que se estructura el valor del dirigente del Estado aparece caracterizada atendiendo a la manera como la ve el pueblo.

«El gobernante eminente es ignorado por el pueblo. Luego viene aquel a quien el pueblo ama y loa. Después aquel al que teme. Y, al fin, aquel al que desprecia» (17). Los mejores gobernantes pasan inadvertidos: «Cuando sus obras han sido consumadas [...] el pueblo dice: somos libres (esto viene de nosotros mismos)» (17); y, a la vez: «Todo el mundo hará por sí mismo lo justo» (37).

El gobernante perfecto «no corrompe nada porque no hace; nada pierde porque no toma» (64, 29). Actúa en virtud de su no actuar. «Él puede armar al pueblo y gobernar el país sin actuar» (10). «Con la inactividad se conquista el mundo» (57).

Ello significa que el buen gobernante se humilla, se torna humilde y no exige ni pretende nada. Si, en cuanto gobernante, aspira a situarse por encima del pueblo, tendrá que rebajarse ante él en sus palabras; si quiere marchar delante del pueblo, tendrá que colocarse personalmente detrás de él; «así, el que permanece por encima del pueblo, no resulta una carga para éste; se antepone al pueblo, pero el pueblo no se siente pospuesto» (66). Un gobernante tal, que se humilla pese a conocer su excelencia (de ahí que se llame a sí mismo «huérfano», «pobre», «indigno») (39), «es el cauce del mundo» (23).

Gobernar mediante el no actuar sólo es posible para aquel que no desea gobernar. Si se preocupa por alcanzar el poder, y teme perderlo, no podrá gobernar verdaderamente.

Algo distinto sucede en el caso del mal dirigente del Estado. La diferencia decisiva existente entre éste y el primero consiste en que: «si el pueblo es difícil de gobernar es porque su superior interviene y actúa demasiado» (75). Y, peor aún: «Si en los palacios abundan los oropeles, en el campo abundarán los grandes eriales y en los graneros abundará el gran vacío» (53).

b) *Los efectos del no actuar*

Resulta difícil de imaginar el tipo de repercusión que puede tener el gobernante a través de su no actuar (*wu wei*). Ese no actuar es de una especie tal que puede inducir el autodespliegue de todos los seres. No se trata, sin embargo, de un autodespliegue voluntario, sino del verdadero: «Si los reyes y príncipes pudieran observar el no actuar del Tao, todos los seres se formarían espontáneamente» (37).

El influjo ejercido por el gobernante presenta un carácter mágico dentro de la cosmovisión universalista de los chinos. En efecto, la concordancia del gobernante con el Tao dirige el curso, no sólo del reino, sino también de la naturaleza y de todas las cosas, hacia la senda correcta. La conducta que se conforma al Tao es, en el caso del gobernante, el origen de las buenas cosechas, impidiendo las inundaciones, las sequías, las epidemias y las guerras. Esta representación mágica también aparece en Lao-tse (siempre que el fragmento que citamos a continuación sea original y no una interpolación posterior): «Si se gobierna al mundo con Tao, los manes (*kuei*) de los difuntos no mostrarán su poder. No es que los manes no tengan poderes, sino que sus poderes no serán nocivos para el hombre» (60). Esta representación mágica ya ha pasado en Lao-tse a un segundo plano, si bien tampoco es criticada de forma expresa.

En cambio, Lao-tse recurre a menudo a la ejemplaridad. En efecto, «quien antepone la gran imagen —el Tao prototípico— a todo lo demás, hará que el mundo gire a su alrededor» (35). «La virtud profunda es abismática y actúa como desde la lejanía. Se opone a todo aquello que rige en el mundo, pero, al fin, lo convierte en imitación suya» (65). El atractivo del hombre superior y, a consecuencia de éste, la imitación del Tao, instaura el orden en el pueblo y en el imperio. El ser interior del hombre lo convierte en portador del modelo o arquetipo del Tao: «Para ganarse al pueblo no se precisan manifestaciones exteriores» (57).

Un elemento decisivo es la espontaneidad en el actuar de quien no actúa. Pero sería absurdo creer que podría producirse algún efecto del no hacer nada. Por el contrario, ese no hacer, que no es no hacer nada, abarca a todos los planos y es concebido como un hacer o actuar que precede a todo hacer determinado en general, no identificándose ni con la pasividad ni con un actuar sin propósito ni plan. Es el actuar que no se limita a intervenir para alcanzar fines determinados, sino que es una intervención que parte del origen mismo del Tao. Si alguien deseara definir con mayor precisión el tipo de causalidad que le corresponde a ese no hacer, erraría en

el planteamiento mismo de esa exigencia, que no se adecua al asunto de que se trata en este punto. Al igual que sucede en la especulación y en el originario no hacer del individuo, también la discusión política discurre por un camino que se dirige hacia lo innombrable e indiferenciable.

Sólo en los subsiguientes grados inferiores es posible un discurso determinado, pues aquí nos hallamos en el ámbito de lo finito, que está diferenciado; pero aun entonces se hablará tan sólo en el sentido negativo: «Cuantas más prohibiciones y prescripciones haya en el mundo, más se empobrecerá el pueblo. Cuanto más afectada e ingeniosa sea la conducta del pueblo, más monstruosidades aparecerán. Cuanto más abundantes sean los decretos y leyes, más bandidos y ladrones habrá» (57). Pero también encontramos la transformación de lo anterior en una indeterminada afirmación positiva: si se dejara de actuar, de intervenir, de prohibir y de decretar, todo se tornaría «por sí mismo» verdadero y real. «Yo no actúo, y el pueblo se transforma por sí mismo; yo amo la calma, y el pueblo por sí mismo se apacigua; ejercito la no intervención en la economía, y el pueblo se enriquece por sí mismo; me considero libre de ambiciones, y el pueblo retorna por sí mismo a la sencillez» (57); [Frente a esto, sólo podemos observar un ejemplo de causalidad externa en la frase: «Si el pueblo tiene hambre es porque su superior consume demasiado grano de las contribuciones» (75).]

Si alguien quisiera buscar sugerencias en las frases de Lao-tse, cabría objetarle que eso no es algo que pueda realizarse progresivamente, sino que los hombres han de cambiar de una vez. Una objeción semejante olvidaría, sin embargo, algo esencial, a saber, que de lo que aquí se trata no es de recomendaciones para un actuar de tipo instrumental. Allí donde la conducta recta consiste en no actuar, no planear y no intervenir, lo dicho pierde su sentido cuando se lo entiende como una incitación o exhortación al actuar y al planear. Lao-tse permite considerar la posibilidad de que no se trate de un programa dirigido al entendimiento, sino al origen mismo del hombre, el cual precede a toda acción política. En cuanto una institución imaginada, realizable con medios finitos, sería una mala utopía en la que el no actuar vendría revestido de una eficacia mágica. Pero el pensamiento lleva en sí su verdad en cuanto que permite sentir la posibilidad de ser hombre en el terreno de lo político. Y las palabras de Lao-tse pueden resultar terribles, cuando dice: «Si los príncipes y los reyes estuvieran en disposición de convertirse en guardianes del Tao, todos los seres del mundo se someterían a ellos por sí mismos. El cielo y la tierra se unirían para hacer que cayera un dulce rocío; el pueblo se apaciguaría por sí mismo, sin constricción alguna» (32). El sentido de este modo de filosofar quedaría tergiversado de hecho si se lo interpretara como la aspiración a

introducir la anarquía en el mundo —haciendo, obedeciendo, aconsejando—, con la esperanza de que los hombres, tan pronto como se tornaran buenos, mantendrían por sí mismos la concordia y el orden. O tal vez creyera el gobernante que malinterpreta a Lao-tse que, empleando la fuerza contra el caos generado por él, lograría aniquilar mediante esa fuerza a todos aquellos a los que considerara malos. Pero, si el que así malinterpreta a Lao-tse, y quiere introducir la anarquía en el mundo, fuera un «santo» y conservara la autenticidad y la rectitud, tendría que resignarse al exterminio si recibiera la atención suficiente. En cambio, Lao-tse dice acerca de su verdad —sin pretender en modo alguno una transfiguración de la situación mediante instrucciones para la acción y acciones concretas— que nadie puede saber hasta dónde puede llegar: «Quien adquiere doble reserva de virtud, no habrá nada que no pueda vencer. Nada habrá que sea insuperable para él, de manera que nadie conoce los límites de su poder» (59).

c) *La guerra y los castigos*

¿Cómo logra Lao-tse preservar el sentido del no actuar en la actuación, inevitablemente violenta, del Estado? ¿Tal vez mediante el empleo externo de la guerra e interno de los castigos? ¿Cómo se reflejará en este plano el principio del «actúa, no disputes» (81)?

La guerra es mala en todos los casos: «Las armas más hermosas son instrumentos nefastos que repugnan a todos los seres» (31). «Allá donde campan las armas crecen espinas y cardos. Años de indigencia se siguen con seguridad de las mejores maquinarias de la guerra» (30). Pero hay situaciones en las que ni tan siquiera el sabio se puede sustraer a la guerra. En tales casos, «no puede seguir adelante y precisa las armas» (31). Sin embargo, una vez resuelto a plantar batalla, ha de contenerse en su manera de luchar y de vencer. «Obtiene la victoria y se da por satisfecho con ello: no se vanagloria y su victoria no le vuelve orgulloso. Lucha y vence porque es necesario hacerlo; lucha y vence, pero no juega a ser héroe» (30).

También en la guerra sigue siendo válido el principio del actuar en virtud del no actuar. Como «el más tierno y débil es más poderoso que el rígido y duro» (36), vencerá siempre «el más blando del mundo al más duro del mundo» (43). Lao-tse extrae de lo anterior una asombrosa consecuencia: «Los que poseen un ejército fuerte no vencerán [...]. Lo que es fuerte y grande retrocede; lo que es

tierno y dúctil, avanza» (78). «Los benevolentes vencerán en las batallas y resistirán en la defensa» (67). «Cuando se enfrentan ejércitos de fuerzas iguales, vence aquel que siente compasión» (69). Es evidente que Lao-tse rechaza la guerra de conquista: «Nada hay más funesto que la guerra de conquista» (69). Incluso en la guerra es conveniente limitar en lo posible las ofensivas: «Alguien experimentado en la guerra se cuidó de decir: yo no oso dármelas de anfitrión [en el territorio enemigo], sino que me comporto como un huésped. No oso avanzar una sola pulgada; prefiero dar un paso atrás. Esto es lo que se llama progresar sin marchar, sin amenazar, sin extender los puños, imponerse sin lucha, tomar posesión sin armas» (69).

Lao-tse plasma la figura del *guerrero justo* del siguiente modo: «El que tiene aptitud para ser jefe militar no es belicoso. El que tiene aptitud para luchar no es colérico. El que tiene aptitud para vencer al enemigo no declara la guerra» (68). «Cuando vence no se alegra. Regocijarse en la victoria significa sentir placer matando a los hombres. Después de una masacre, habrá de llorar lleno de compasión y de sufrimiento. Pues el lugar del vencedor en la guerra está del lado de los que ofician los ritos fúnebres» (31).

Dentro del Estado, el poder se expresa en castigos y, en concreto, en la pena de muerte (72-74). La adecuación al Tao se manifiesta en la reserva y moderación del dirigente. Tan sólo se debe castigar «aquello que el cielo odia». Pero el dirigente celestial está oculto. De ahí que resulte tranquilizador para el dirigente humano, que desea evitar los castigos injustos, el que, en caso de un indulto injustificado, el criminal no pueda escapar ni tan siquiera entonces a su condena: «La red del cielo se extiende por grandes distancias; deja hendiduras abiertas y no deja escapar nada» (73).

d) *El actuar en el cambio y el devenir de las cosas*

Respecto del Tao eterno tiene lugar un distanciamiento y retorno. La tarea consiste en realizar ese retorno día a día y siempre de nuevo, y en no transformar el mundo hasta llevarlo a una situación completamente nueva. Ni para Lao-tse ni para los chinos tiene sentido hablar del curso de una historia única, así como tampoco de un futuro aún por decidir, sino de la existencia eterna de la vida infinitamente en movimiento del Tao. En ésta acaece una alternancia entre la convergencia y la divergencia respecto del Tao, siendo el no actuar lo que consigue dar origen a la adecuación completa con aquél.

Ese no actuar no se identifica con la serena contemplación extática, sino con el fundamento del actuar mismo. En el terreno de lo político impera siempre, de hecho, la inquietud: enemigos del gobierno, semillas de nuevas hostilidades, cambios de las situaciones. Por tanto, el dirigente del Estado que no actúa lleva a cabo su no actuar en una constante tensión. Mientras que la industriosidad no consigue realizar nada en realidad pese a creer conseguirlo todo alcanzando sus fines, el actuar basado en el no actuar permanece en su conjunto invariablemente actual, real, haciendo que se puedan sentir de antemano las consecuencias inmediatas y lejanas de toda acción: «A menudo, la gente que emprende un negocio fracasa justo en el momento de acertar. Aquel que permanece tan prudente al final como al principio no fracasará en su empeño» (64).

De ahí que el dirigente sabio del Estado viva en armonía con todas las cosas. Él considerará aquello que comienza y aún es como una semilla, y obedece a la exigencia: «Acomete lo difícil mientras siga siendo fácil; haz lo grande mientras siga siendo pequeño» (63). A su debido tiempo, será preciso que intervenga sin que se lo advierta: «Lo que está en reposo es fácil de mantener. Lo que no ha sucedido es fácil de prevenir. Lo que es frágil es fácil de romper. Lo que es escaso es fácil de dispersar. Sal al encuentro de las cosas antes de que aparezcan; pon orden antes de que estalle el desorden. Ese árbol que tus brazos abarcan ha nacido de una finísima radicela. El viaje de mil leguas comienza por un paso» (64).

Lo difícil es llevar a cabo en todo tiempo esa intervención inadvertida, pues supone mantener la conexión con el fundamento de las cosas y con todo suceso del mundo. De ahí que sea tan difícil de entender el sentido de ese no hacer que todo lo regula. El dirigente del Estado que no actúa se compromete con lo difícil. «Lo difícil es la raíz de lo fácil. El hombre santo camina todo el día sin separarse de su pesado equipaje. ¡Cuánto menos tendrá el señor del imperio que tomar a la ligera en su sí mismo el orbe terrestre! Quien se conduce con ligereza perderá su raíz» (26).

e) *La situación política global deseable*

Lao-tse, en conexión con el universalismo chino, contempla la existencia del hombre como emplazada en un único reino que recibe su cohesión desde el vértice que representa un único gobernante con potestad sobre las tierras, las comunidades, las familias e inclu-

so sobre los individuos (54). Este reino no es una institución planificada, pero tampoco una organización de funcionarios como la que She Huang-ti introduciría por primera vez siglos más tarde, sino «un organismo vivo. No se puede hacer el reino; el que lo hace lo destruye» (29). Lao-tse tenía ante sus ojos el ya decadente régimen feudal, cuya estructura original sigue considerando conforme al Tao.

La situación política global es la de un conjunto de diversos Estados pequeños y ligados entre sí por un único imperio. A juicio de Lao-tse, lo deseable es que «el Estado sea pequeño y de escasa población» (80). Para que la vida en este pequeño Estado sea feliz («que los diez más ancianos que allí habiten no hagan uso de su poder; que se tengan carros de guerra, pero nadie los tripule; que se tengan armas y corazas, pero no se las exhiba»; 80), el comportamiento entre los Estados debe ser justo, ya sea entre los grandes y los pequeños o a la inversa: «Un gran país que se humilla, se convierte en el lazo de unión del reino. Por tanto, un gran país que se inclina ante otro más pequeño, lo atrae. Del mismo modo, un país pequeño que se inclina ante otro grande, se gana la protección de éste» (61). Los países que son felices, conviven sin que los hombres oriundos de los distintos territorios, cada vez más próximos a la quietud, establezcan relaciones entre sí: «Los habitantes de países vecinos se contentan con contemplarse en la distancia y en oír a sus perros y a sus gallos; y, sin embargo, morirán de vejez sin que se hayan hecho visitas recíprocas» (80).

f) *La verdad de lo originario*

Las descripciones de las situaciones que se restringen a lo idílico, la exaltación de un primitivismo que quisiera retroceder a estadios anteriores a los desarrollos de la cultura («se permite que los hombres regresen al uso de los cordelitos anudados», esto es, a una fase anterior a la invención de la escritura; 80) podrían producir la impresión de que lo que Lao-tse pretende con ese «regreso a la naturaleza» es un retorno a la rudeza primitiva. Y, de hecho, sólo hay un paso entre uno y otro.

En ese mismo sentido parece que ha de entenderse la pretensión Lao-tse de privar al pueblo de su derecho a saber e ilustrarse. El gobernante sabio «se cuida de que los hombres no lleguen a saber, y de hacer que aquéllos, que dominan algunos de los saberes, se avergüencen de ellos» (3). «Los antiguos que sinceramente se convirtie-

ron al Tao no buscaban ilustrar al pueblo; querían dejarlo en la ignorancia. El pueblo es difícil de gobernar cuando sabe muchas cosas. Gobernar el Estado de manera ilustrada supone la perdición del país» (65). Sólo un paso más, y se facilitará la tarea de dominar a los hombres manteniéndolos en la ignorancia y fomentando la estupidez.

Lao-tse parece rechazar que la cultura y moral humanas posean un valor superior: «Rechaza la sabiduría, abandona la inteligencia y el bienestar del pueblo se centuplicará. Rechaza la filantropía, renuncia a la justicia y el pueblo retornará a la piedad filial. Rechaza la industria, evita sus beneficios y desaparecerán los ladrones y los bandidos» (19). Un paso más, y nos encontraremos ante la pasividad de quien abandona los acontecimientos a la deriva, limitándose a contemplarlos como un mero espectador que, ajeno al mundo, se aferra a representaciones imaginarias.

Para entender las expresiones citadas en el mejor sentido posible desde el todo que configura el pensamiento de Lao-tse, habremos de atender a la equivocidad de lo «originario». Originario se denomina, en primer lugar, a todo aquello que responde al Tao, siendo éste el sentido de la palabra al que Lao-tse se refería. Sin embargo, es tan lejano y tan fácil de confundir, y está tan oculto, que sólo se lo puede vislumbrar pero no afirmar como un mundo humano realizado. Y originario se denomina también, en segundo lugar, a lo que fue en el inicio, a lo primitivo. Este último sentido de la palabra se lo suele confundir con lo auténticamente originario, debido a que se lo emplea como símbolo de aquel otro. La fuerza del pensamiento filosófico, que percibe la fuente de las posibilidades humanas, no puede evitar que las expresiones de Lao-tse, quedando inmediatamente veladas ante lo que primero capta la mirada —y tal vez ya le sucede esto en ocasiones al propio autor de ellas—, se ven desplazadas de su sentido original y tergiversadas.

II. CARACTERÍSTICA Y CRÍTICA

1. EL SENTIDO DE LAO-TSE

a) *La paradoja de que no se pueda hablar en absoluto de lo inefable*

«El que sabe, no habla; el que habla, no sabe» (otra traducción: «El conocedor [del Tao] lo es, pero no hace palabras; el que hace

palabras, no es conocedor») (56). Lao-tse expresa esta intuición fundamental reiteradas veces: «El sabio perfecto practica la enseñanza sin hablar» (otra traducción: «Él pone en práctica una vida sin palabras»; o también: «Conducta, no discurso, es su vida») (2).

Es de este modo como Lao-tse vuelve a renunciar a su empresa de comunicar el conocimiento más profundo mediante aquello que puede ser dicho con palabras. De hecho, toda expresión enunciativa se desvía de aquél. Quien lo toma como tal, se aferrará a su objeto. Pero habrá de sobrepasar la expresión y el objeto, es decir, efectuar el tránsito hacia lo insondable, para llegar a conocer la verdad. Por tanto, cada expresión habrá de desaparecer como enunciado en lo inefable para ser verdadera.

Pero, entonces, ¿por qué escribió Lao-tse un libro? Él mismo no ofrece ninguna razón que lo explique. Tan sólo la leyenda dice que no quería hacerlo, siendo únicamente a petición del aduanero por lo que accedió a dejar sus notas por escrito, en parte de buen grado y en parte con cierta reserva. Pese a todo, nosotros podríamos responder que Lao-tse accedió porque esos enunciados escritos deberían conducir por sí mismos a su superación, pues constituyen el hilo conductor que guía a la meditación en su progreso hacia lo inefable. Esa obra de Lao-tse representa la primera gran comunicación indirecta, de la que el pensamiento auténticamente filosófico no puede nunca prescindir.

Sólo al ser comunicado puede el pensamiento pasar de un hombre a otro. El silencio total supondría, a la vez, la inaudibilidad del silencio mismo y equivaldría, de hecho, a nada. No podemos pasar sin el hablar y el escuchar. La intuición que se comunica ofrece su autoevidencia como en un acto de comprensión que se presenta en el pensamiento capaz de ser entendido, difundido, diferenciado y relacionado por el otro. La penetración filosófica, inefable, entra en contradicción consigo misma al ser plasmada en palabras. Y, sin embargo, el hombre sólo podrá volver a saber de ella en el lenguaje y, sobre todo, en el empleado por el propio pensador en diálogo consigo mismo.

b) *¿Hacia qué parte de nosotros se dirige el lenguaje filosófico?*

Se nos ha dicho que no se dirige al entendimiento, que es un saber acerca de objetos, y tampoco a la voluntad, que se orienta a fines y actúa conforme a un plan. Lao-tse se dirige, más bien, al

origen que reside dentro de nosotros, el cual aparece ocultado por el entendimiento y por los fines. Es por ello por lo que el pensador no se propone imponerse a sí mismo mediante el poder de la voluntad, sino someter a prueba nuestros impulsos mismos. Dentro de nosotros duerme aquello que puede ser despertado del modo descrito; pero también puede haber en nosotros un vacío en el que no haya nada que despertar. Lao-tse, sin embargo, no dice nada acerca de esto último, pues confía en la presencia de lo que puede ser despertado, en la certeza fundamental del Tao. Y mientras se la alcanza aparecerá la contradicción, la resistencia, el velamiento, el agotamiento, el olvido. Por ello es necesaria la paciencia.

Como ejemplo de lo anterior podrá servir la discusión política de Lao-tse. En ella, sus expresiones son tan próximas a las instrucciones que parece apropiado y plausible reflexionar sobre ellas como tales. A continuación, sin embargo, descubrimos que todas esas instrucciones son para Lao-tse nada más que simples metáforas que nunca llegan a tener el carácter de genuinos preceptos o leyes. En cuanto instrucciones, se tornan falsas siempre que conducen a la pasividad en lugar de entenderlas como expresiones del fundamento que abarca a toda actividad. Despiertan el impulso a mantenerse al lado de uno mismo, a meditar a partir del fondo más profundo de lo abarcante. El efecto que de ellas se deriva se dirige contra la furia ciega, contra la actividad irreflexiva y contra la violencia, que olvida la línea que puede atisbarse en el horizonte más lejano.

Esas expresiones pueden actuar como impulsos que limitan y refrenan la tendencia a quererlo ordenar todo mediante reglas y leyes. Pueden proporcionar a la conciencia una liberación máxima. Pueden someter a todas las sugerencias y leyes concretas a la condición de que, sin llegar a adquirir ellas mismas la forma de la instrucción, sin embargo, puedan ser fácilmente captadas en la comunicación entre los hombres. Pertenecen a aquellas reflexiones que debemos llevar a cabo para no caer en una actividad sin objeto ni término donde, pese a la instrumentalidad dominante, todo se torna falso en última instancia, pues todo contradice al fin.

Y merece la pena subrayar que muchas de las decisiones del ámbito de la democracia, la cual ha pertenecido desde tiempos inmemoriales a todas las grandes configuraciones políticas, son adoptadas en su mayoría por gentes que han llevado la instrumentalidad a su máximo sinsentido por no atender a ese fondo que procede de la actualidad del todo. El autodidactismo del hombre de acción y del espíritu público exige el sometimiento de la medita-

ción y de la responsabilidad a normas que exceden con mucho el mecanismo de las leyes y los decretos. La asunción de esa responsabilidad implica contemplar el conjunto de todas las reglas de la vida y ponerlas en conexión con todas las demás reglamentaciones. Deberá encontrar con la mayor facilidad no sólo cuál sea la ordenación adecuada en cada caso, sino también la manera de liberar la vida ordinaria de todos y mantener expeditas las innumerables posibilidades que ella ofrece.

Los pensamientos de Lao-tse se dirigen al fundamento abarcante que reside tanto dentro como fuera de nosotros. Ellos aspiran a rememorar aquello que olvidamos continuamente a la luz de la voluntad teleológico-instrumental y del entendimiento finito. Lao-tse nos habla conjurándonos en el instante mismo en que nosotros —ya sea en nuestra vida diaria, en nuestra profesión o en nuestra actividad política— desligamos nuestra deliberación de aquello por lo que ella se debe orientar siempre para no caer en una función sin límite, en la esterilidad de la nada, en la destrucción que la actividad incrementa y en lo desorientador de la pregunta: ¿para qué? Lao-tse rememora aquello de lo que el hombre no debe separarse para no abismarse en la nada.

c) *Las formas de pensar de Lao-tse*

Lao-tse ha dejado de buscar, pues él «sabe» en el sentido de un saber fundamental. Una vez descubierto el fundamento del ser, es desde él desde donde habla. Es porque él lo ha realizado en sí mismo por lo que lo puede comunicar, brindando respuestas que no vienen precedidas de las correspondientes preguntas. No se interesa por los métodos con que piensa. Si dirigimos la mirada hacia el pensamiento que aparece en la comunicación oral de Lao-tse, observaremos los siguientes rasgos:

Primero: Si nuestro pensamiento se ve impulsado a avanzar gracias a Lao-tse, ello se debe a que todo pensamiento expresado con palabras es también incompleto, y lo es a pesar de que más tarde se lo trate de mejorar. Por ejemplo, cuando Lao-tse escribe: «Si me esfuerzo por asignarle un nombre, lo llamo grande. En cuanto grande, lo llamo excesivo; en cuanto excesivo, lo llamo distante; en cuanto distante, lo llamo retornante» (25). Strauβ interpreta estas palabras del modo siguiente: «Si me obligo a asignarle un nombre,

lo llamo grande. Lo absolutamente grande es, precisamente por ello, lo absolutamente lejano. Pero lejano es aquello que todo lo atraviesa, que aun ahora está en mi pensamiento y que, por tanto, debo designarlo como lo que ha retornado.»

Segundo: Los pensamientos que aspiran a delimitar el Tao, caen en *oposiciones, contradicciones y paradojas.*

Las oposiciones también aparecen interconectadas de múltiples maneras. En efecto, se generan, enlazan y dilucidan recíprocamente; se alejan unas de otras, se ensamblan unas con otras, se siguen unas de otras. Por ejemplo: «El ser y el no ser se generan uno a otro. Lo pesado y lo ligero se completan uno a otro. Lo largo y lo corto se dan mutuamente forma. Lo alto y lo bajo se alejan uno de otro. El tono y la voz se ensamblan uno en otro. El antes y el después se siguen uno de otro» (2). Otro ejemplo sería el siguiente: «Lo pesado es la raíz de lo ligero; la quietud es el señor de la inquietud» (26).

Todas estas variadas formas que adoptan las oposiciones son ahora utilizadas por Lao-tse para volver decible lo indecible en el reflejo proyectado por el ser en el no ser, por el saber en el no saber, por el actuar en el no actuar. Para el lector apresurado, que no se adentra en el sentido de tales expresiones mediante la meditación, la repetición de una misma forma expresiva podrá producir en él el efecto de una manía que llega a cansar. Pero, en este juego de espejos, las oposiciones se ocultan unas a otras, se disuelven como si nada quedara de ellas o se invierten entre sí: «Las palabras verdaderas parecen lo contrario [parecen absurdas]» (78). De hecho, en ellas se encuentra una forma de pensar dialéctica carente todavía de una conciencia metódica de sí misma, se da el presentarse lo uno en lo otro que le corresponde y al cual se opone, esto es, la paradoja de la unidad de los opuestos. Esta forma de pensar representa en Lao-tse la forma de un lenguaje procedente de un fondo originario que exhorta a la meditación.

Pero el juego que Lao-tse lleva a cabo con las oposiciones puede inducir a error cuando, buscando un saber determinado, no oímos sino paradojas que se desvanecen sin cesar. El juego sólo conserva su poder de convicción cuando despierta el eco del propio fundamento. El entendimiento finito debe, por así decir, ponerse del revés cuando el fundamento abarcante es el no ser desde el cual el ser es, el no conocer con el que aprehendemos la verdad, el no actuar por el que somos activos.

Tercero: El Tao y lo que es en virtud del Tao sólo puede ser pensado en *círculos lógicos*. No se lo infiere a partir de otro ni se

lo puede concebir en relación con otro. Como no se refiere a nada, su ser en el fundamento del no ser puede ser expresado con palabras diciendo que sólo puede ser conocido en virtud de sí mismo; y su actuar en el no actuar es expresable afirmando que se determina a sí mismo. Frente a la inferencia o derivación a partir de otro, el círculo lógico da expresión a la circularidad intrínseca del Tao. Así, se dice: «El Tao es él mismo la ley» (25), de la que yo tengo conocimiento «en virtud de sí misma» (21) y que conozco «en sí misma» (54). Si se descorren los velos que lo ocultan, y se hacen remitir las inversiones a su origen, la voluntad adquiere conformidad con el Tao y el origen queda en libertad. Y en él no se esperará ver la nada, sino «ello mismo».

Las formas de pensar propias de las oposiciones y transformaciones de sentido y de los círculos lógicos constituyen un medio para facilitar la reflexión acerca del origen. Como este origen es único, el pensamiento de Lao-tse no reconoce la diferencia entre la metafísica, la ética y la política de que nos valemos para exponer su pensamiento en un orden sucesivo y estructurado. Por el contrario, Lao-tse unifica una y otra vez todas esas disciplinas con tan sólo unas cuantas frases. De ahí que siempre quepa decir de él que su pensamiento es total: totalmente político, totalmente ético, totalmente metafísico. Ello significa que el filósofo siempre contempló desde su fundamento lo concreto que se nos presenta a nosotros de forma aislada como metafísica, ética y política. Veía, por tanto, lo igual que subyace a la división, es decir, aquello que, por estar unido al Tao, no está separado de nada. Tan sólo al desligarnos del Tao se separan las cosas unas de otras, configurando entonces cada una de ellas una falsa totalidad que se absolutiza en la posición respecto de lo diferente, en la intencionalidad, en la moralidad.

2. Las figuras que sucedieron a Lao-tse

Lao-tse habla desde la completud o eternidad. Habla desde lo abarcante y para lo abarcante. Por tanto, perderemos el sentido genuino de sus palabras si tomamos el contenido inmediato de sus expresiones como algo que podemos saber y por lo cual podemos actuar. Las formas de pensamiento que Lao-tse emplea para comunicar lo abarcante nos permiten comprender cómo puede surgir esa interpretación errónea. Esto sólo sucede cuando tomamos lo que no era sino una analogía o un símbolo como realidad; cuando con-

sideramos como objeto y convertimos en el asunto principal aquello que sólo era concebido como el hilo conductor del movimiento propio del pensamiento; cuando se entiende como una regla para la conducta deliberada lo que sólo significaba una referencia al fundamento de toda praxis. De este modo, el contrasentido que Lao-tse pudo ver, pero no superar, al tratar de decir lo indecible, en lugar de originar un movimiento hacia lo inefable, fue malinterpretado como un conocimiento objetivo de aquello que es, como un precepto para el obrar moral o como un plan destinado a organizar rectamente el Estado.

El eremita: Lao-tse trascendió el mundo al pensar el Tao, pero no perdió contacto con él ni siquiera después de abandonar su patria. Vivió, en virtud del origen del Tao, en el propio mundo. Su pensar rememorante acerca del Tao no recorre el camino hacia el éxtasis, ni tampoco persigue acceder al fundamento mediante el cambio de la conciencia por estados de ausencia del yo y del mundo. En este sentido, no cabe decir que Lao-tse sea un místico. Su pensamiento aspira a alcanzar la certeza a través de un movimiento del pensar que permite ver el ser en todos los seres, constatando esa presencia para volver a hacerla posible. Lao-tse percibió y realizó el Tao en el mundo. De ahí que los conceptos relativos al mundo, al *ethos* y al Estado supongan otras tantas configuraciones que adopta su filosofía.

El profundo sosiego del Tao se halla presente en cada uno de los pensamientos de Lao-tse. Su manera de pensar se sitúa más allá de toda meta y de todo fin, siendo refugio y sostén, abismo y ocultamiento, fin y cumplimiento. Pero ese sosiego no se identifica con el sosiego pasivo de la indiferencia ni con la contemplación vital de una existencia vegetativa, sino con una quietud que habita en la inquietud de sufrir en un mundo que vive ajeno al Tao. Ese sosiego continúa presente, aunque se tenga que padecer la soledad, y aunque se esté en la obligación de vivir como si uno fuese un loco en un mundo que se ha enajenado del Tao.

El sentido del pensamiento de Lao-tse se puede falsear mediante la siguiente interpretación errónea: la ausencia de apetitos, dice Lao-tse, es la condición que permite ver el Tao. Si se tergiversa esta idea, se creerá inferir de ella que el hombre sólo puede acercarse al Tao sin pasiones, que el hombre presenta un mayor parentesco con el Tao cuando no actúa. Lao-tse padece, pero no aspira a aislarse del mundo. Ni llega a unirse con el mundo ni a renunciar a él.

Pero si se tergiversa la actitud de Lao-tse se creerá ver en ella el rechazo absoluto del mundo debido a su corrupción. De este modo, es decir, descuidando su sentido auténtico, se podría utilizar el pensamiento del filósofo en servicio de los monjes y eremitas. Vivir como un ermitaño, refugiarse en las montañas, vivir en cuevas y, en general, todas las formas que adopta el aislamiento del mundo, eran en China una forma de vida conocida desde muy antiguo y que representaba el polo contrario a la estructuración de la vida en familias como unidades y Estados. Ya en las viejas canciones del *Shih Ching* se encuentra el ensalzamiento de la soledad: «La soledad del arroyo del valle es la elección serena del santo. En soledad transcurre su sueño y su vigilia, en soledad habla... Soledad en la ladera de la montaña... Soledad en su cumbre...» La manera de ser propia del monje recorre, por tanto, todas las épocas. Se trata de un modo de vivir taoísta que se hace remitir a Lao-tse (siempre que no se convirtiera más tarde en budista).

El artista de la vida: El sosiego del Tao, en contraposición con el punto de vista monacal, también se podría hallar en el mundo como un arte refinado para el disfrute espiritual de la vida bajo toda clase de condiciones y mediante la adopción de ciertas disposiciones. La existencia real no se concibe ahora como la tarea de cumplir los deberes pertinentes en la familia, la profesión o el Estado, sino como una situación con la que es posible afirmarse a sí mismo. Para ello se requiere una gran capacidad de adaptación y movilidad respecto de todas las realidades, que no han de tomarse por sí mismas como poseedoras de un valor genuino. Esta forma de vida precisa del refinado arte del sosiego para apreciar la belleza de la vida. El antiguo relato de los tres bebedores de vinagre lo pone de manifiesto: el vinagre es símbolo de la vida. Confucio encuentra agrio ese fluido y Buda amargo, pero Lao-tse lo considera dulce. Ello explica los ataques de que ha sido objeto este último por los seguidores de Confucio a lo largo de los siglos, pues veían en él una existencia producto de aquella artificiosa disciplina de vida a que nos referíamos. De este modo opinaba Su She (1131-1200), según el cual Lao-tse, ya hablara del vacío, la pureza, el no actuar o la reserva, no pensaba sino en su propio beneficio; a nadie se enfrentaba y siempre estaba alegre.

El literato: Chuang-tse es el seguidor más célebre de Lao-tse. Las traducciones de sus escritos —a diferencia de las del *Tao Te*

Ching— también resultan de fácil lectura, ingeniosas, interesantes, claras, tan inclinadas a la exposición como al aforismo y tan prolíficas en nuevas inflexiones de los pensamientos antiguos como en formas explicativas de ellos. Su inventiva y diáfana fantasía aparecen entrelazadas mediante anécdotas, diálogos y situaciones.

Sin embargo, la diferencia que presenta este autor respecto de Lao-tse es considerable. Lao-tse se interesa por lo originario, por la seriedad ajena a lo mundano y por la verdad de un sufrimiento tan hondo como el sosiego. Chuang-tse, sin embargo, trata de estimular a los lectores mediante la sorpresa, provocando en ellos el desconcierto al presentarse a sí mismo como irónico y escéptico, y dispone de los pensamientos de Lao-tse como del material para sus recreaciones literarias. Hace que podamos percibir en sus palabras el carácter deliberado de sus licencias literarias. Con ello, sin embargo, altera y transforma el sentido de cada palabra de Lao-tse. Lo que fuera una paradoja dolorosa y un inevitable rodeo en la búsqueda de lo imposible, y lo que de este modo logró imponerse y hacerse oír de un modo tan singular, se convierte ahora en un método literario y en vida artística del sabio. De ahí que sólo una meditación serena y constante pueda tener acceso al auténtico Lao-tse. Chuang-tse, en cambio, permite de hecho que se pierda en la apariencia de las evidencias naturales aquello que tendría que haberse convertido en objeto de discusión para todo seguidor de Lao-tse.

Si el temple de Lao-tse era pacífico, el de Chuang-tse es polémico, lleno de arrogancia y de desprecio burlón. Chuang-tse no parece saber nada de aquello que en Lao-tse se había conservado como la fortaleza de la debilidad, como el blando poder de lo que se humilla, como la fuerza de lo que discurre hacia abajo y se muestra en las aguas que fluyen en los lugares más denostados y, por último, como su estado de ánimo más propio y personal. Lao-tse soporta el desmedido sufrimiento derivado de la lejanía del Tao respecto del mundo. Pero Chuang-tse se limita a expresar la tristeza natural del hombre enfrentado a la decadencia y a la muerte y a elevar sus protestas con la estéril pregunta: ¿de dónde y hacia dónde y para qué?

Las sorprendentes dotes imaginativas de Chuang-tse, sus certeros pensamientos acerca del mundo y de la realidad, así como del lenguaje y de los variados estados psicológicos, constituyen su riqueza más propia y lo convierten en uno de los autores chinos de mayor interés. Pero no se lo puede confundir con Lao-tse ni considerarlo como un comentarista satisfactorio de su obra.

El mago: A Lao-tse se remiten los taoístas, quienes quisieron inducir mediante técnicas de respiración (como los místicos de todo el mundo) aquellos estados en los que pudieran darse las revelaciones más intensas. A él se remitieron también gentes que prepararon o quisieron preparar elixires de vida y pócimas para alcanzar la inmortalidad, así como los magos que se creían con la capacidad de personarse en cualquier lugar trasladándose sobre una nube.

El político déspota: Las frases acerca del Tao y del hombre superior situado más allá del bien y el mal se vieron privadas de su sentido original y convertidas en principios rectores de un trato con los hombres liberado de toda norma y de toda moral. Los ánimos sediciosos pudieron darle la vuelta a la idea de un estado eternamente verdadero y transformarlo en el fin de hacerlo realidad a la fuerza. Un seguidor de Confucio dijo, en tono crítico, que Lao-tse trataba a los hombres como si fuesen figuras de barro, mientras que su corazón permanecía frío como el hielo. Según este autor, Lao-tse no hubiera sentido compasión alguna aun cuando se asesinara a un hombre. Esta interpretación hizo que muchos de los seguidores de Lao-tse se dejaran incitar a la rebeldía y la traición.

El mayor déspota chino, She Huang-ti, quien, en el siglo III a.C., se propuso firmemente configurar el imperio chino mediante un plan sin precedentes, quien tecnificó la vida e hizo quemar los escritos de Confucio, conservó, sin embargo, las obras taoístas junto con las relativas a asuntos militares, agrícolas y otras de utilidad general. Anhelaba la inmortalidad de sí mismo como individuo, para lo cual no dudó en enviar una expedición por el mar oriental hacia las islas donde se suponía debía hallarse la pócima de la vida eterna. Merece la pena detenerse a pensar si ese tirano fue taoísta. En cualquier caso, es obvio que el pensador más profundo también puede ser el más malinterpretado.

3. La posición histórica de Lao-tse y sus límites

Lao-tse arraiga en una tradición anónima milenaria. Su obra supone el ahondamiento en una visión mítica que sus pensamientos filosóficos lograron rebasar. La originariedad de ese pensamiento está ligada a su nombre. A él no sólo le sucedió la transformación de su manera de pensar en una literatura de mayor

elegancia formal que lo volvió más accesible, sino también la superstición y la tergiversación de las expresiones por él acuñadas en cosas evidentes. Pero, en un momento u otro, siempre ha vuelto a despertar a algunos espíritus a la auténtica filosofía.

La grandeza de Lao-tse se halla ligada históricamente al espíritu chino. Los límites de Lao-tse son, pues, los de ese espíritu, prueba de lo cual es la impasibilidad de ánimo de Lao-tse respecto de todo sufrimiento. Un ánimo que resulta ajeno tanto a la amenaza de las reencarnaciones budistas —y, por tanto, también al impulso de escapar a ese suplicio de la rueda— como a la cruz cristiana, a la angustia por los inevitables pecados cometidos, a la dependencia y necesidad de una piedad que redime a través de la muerte sacrificial del hombre convertido en representante de Dios. Esta ausencia de una visión del ser histórica en el hombre hindú y occidental revela mucho más que la mera presencia de lo antinatural y lo absurdo, como si tal vez esos antiguos hombres de China hubieran tenido la suerte de estar libres de las formas que adopta un terrible delirio —pues así podría parecerles desde el punto de vista del naturalismo chino—. ¡Qué hechizo pesará sobre el espíritu chino para que proteste de una forma tan desmedida y, sin embargo, sus acusaciones no lleguen nunca a sublevarse contra el fundamento de las cosas ni contra su obediencia desmesurada al misterio que observan en alguna manifestación concreta de la autoridad! Y, sin embargo, se mantiene el límite de los chinos. Éste no es otro que el de haber impedido que el hechizo de su espíritu resulte accesible para nosotros. Y sigue resultándonos extraño, tal y como si los abismos del espanto no se hubiesen abierto ante nosotros en todas su profundidad. Los chinos no sólo no han creado ninguna tragedia en el arte poética, sino que lo trágico mismo ha permanecido inabordable para ellos, independientemente de lo grande que fuese su capacidad para ver y vivir las desgracias.

Ahora bien, ¿cómo hemos de entender ese límite en el caso de Lao-tse? Al igual que sucede con los mayores filósofos de la humanidad, Lao-tse piensa desde lo abarcante, sin dejarse encadenar por ninguna certeza. Su pensamiento, tensado en la máxima amplitud, no deja nada fuera de sí. Él mismo no resulta subsumible bajo los epígrafes de místico, ético o político. El intenso sosiego emanado del Tao se alcanza al sobrepasar toda finitud, pero de tal manera que las cosas finitas mismas, en la medida en que son verdaderas y reales, llegan a impregnarse por el Tao. Este filosofar vive en el mundo el fundamento del mundo. El límite de un filosofar seme-

jante sólo comienza a mostrarse por la comparecencia o no comparecencia de algo que ha de ser rebasado, por esos miembros intermedios que resultan ineludibles en cuanto realidades de la conciencia temporal. Pues esos miembros intermedios son los grados por los que discurre el proceso del trascender o los modos posibles de actualidad que presenta lo real. Sólo en virtud de esto puede tenerse experiencia del fundamento. Esos miembros intermedios se conservan en el acto de sobrepasar, suministrando con ello un contenido al trascender mismo, que estaría vacío sin ellos. Los límites de Lao-tse, tal y como pueden tornarse perceptibles para nosotros, no se localizan en la cúspide del pensamiento, sino en aquellos grados intermedios.

La intuición de fondo de la que dependen todos los grados intermedios señalados, tal vez pueda ser formulada con brevedad esquemática: para el espíritu chino, el mundo es el acaecer natural, un ciclo viviente, el todo universal movido reposadamente. Todas las desviaciones del todo respecto del Tao son incidentales, provisionales y siempre reconducidas y reasimiladas de nuevo en el propio e incorruptible Tao. Para nosotros, occidentales, el mundo no es algo cerrado en sí mismo; por el contrario, está referido a aquello que no puede ser concebido desde el mundo como un acaecer natural. El mundo y nuestro espíritu se encuentran en la tensión de tener que luchar contra sí mismos y contra lo otro, son un suceso decisivo en la lucha y tienen un contenido histórico único en el tiempo e irrepetible. Lao-tse ignora el lenguaje cifrado de un Dios exigente y colérico que quiere la guerra y combate él mismo.

En el mundo, en el tiempo y en la eternidad —en el ámbito de los grados intermedios— resulta algo inevitable para nosotros aquello que en Lao-tse falta: la vida que vive de preguntas y respuestas y de nuevas preguntas, del peso de la alternativa entre esto o lo otro, de la decisión, la resolución y de esa realidad fundamental y paradójica que *decide en el tiempo lo que es eterno*. Esto también significa que en Lao-tse falta esa inclinación occidental a reflexionar ilimitadamente sobre sí mismo, ese movimiento que, a diferencia del reposo perfecto hallado en el Tao, se muestra incesante en el mundo; falta ese esclarecerse, ese trato consigo mismo, esa constante necesidad de disipar los siempre recurrentes autoengaños, velamientos y tergiversaciones.

JESÚS

Fuentes: La Biblia: El Nuevo Testamento, en particular los Evangelios según San Mateo, San Marcos y San Lucas; además, Hennecke, Apócrifos.
Bibliografía: Schweitzer. Dibelius. Bultmann.

Es imposible brindar de un modo históricamente documentado una imagen de Jesús, imprecisamente objetiva; pero, sin embargo, asoma evidentemente a través de los velos de la tradición como una realidad indiscutible. Una investigación estrictamente crítico-histórica no dispuesta a considerar con confianza la tradición fragmentaria ni a correr el riesgo de incurrir en error haría desvanecer toda realidad. Sobre la base de los resultados alcanzados por la investigación, corresponde reunir y articular en una visión coherente, a impulsos de las resonancias suscitadas en la propia intimidad, lo positivo, lo verosímil y lo meramente posible.

Lo fundamental de esta exposición debe consistir en nuestra relación humana con el hombre Jesús. Aspiramos a alcanzar a través de los velos la visión de la persona real: cómo fue, qué dijo e hizo.

I. EL MENSAJE

Lo más preciso que conocemos de Él es su mensaje: el advenimiento del reino de Dios, el *ethos* que prepara el reino de Dios y la fe como camino de salvación.

a) *Fin del mundo y reino de Dios*: Un supuesto concreto del pensar y obrar de Jesús es la inminencia del fin del mundo (Schweitzer, Martin Werner). Se trata de un acontecimiento catastrófico: «Porque serán tales las tribulaciones de aquellos días, cuales no se han visto desde que Dios creó el mundo hasta el presente, ni se verán» (Mc 13, 19). «El sol se oscurecerá, la luna no alumbrará y las estrellas caerán del cielo» (Mc 13, 24).

Esas predicaciones de Jesús reflejan la visión apocalíptica muy difundida a la sazón. Pero Él la toma en serio. El fin del mundo es, efectivamente, inminente. «En verdad os digo que no se acabará esta generación hasta que no se hayan cumplido todas estas cosas» (Mc 13, 30). «En verdad os digo que hay aquí algunos que no han de morir antes que vean al Hijo del hombre aparecer en su reino» (Mt 16, 28). Al enviar a discípulos suyos a anunciar este acontecimiento inminente, Jesús dice: «En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre.» En contraste con la literatura de su tiempo, Jesús no se ocupa en la descripción del terrible acontecimiento. Mas como está convencido de la inminencia del fin del mundo, transforma finalmente este hecho situado en un futuro lejano, en una amenaza ineludible que se cierne sobre todos los que a la sazón viven. Ante esta perspectiva inexorable, lo demás se desvanece. Todo lo que aún se realice debe tener sentido en función de esa eventualidad.

Ese sentido es admisible; pues el fin del mundo no traerá consigo la nada, sino el reino de Dios. Será éste el tiempo en que únicamente Dios reine. El reino de Dios vendrá inevitablemente sin humana intervención sólo por obra de Dios. El mundo cuyo fin próximo se anuncia pasa a ser indiferente, porque llega el reino de Dios, la maravilla entre las maravillas. De ahí la buena nueva: «¡Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos!» Y «¡no temas, pequeño rebaño, pues nuestro Padre tiene resuelto daros el reino!». Y la oración «¡venga tu reino!». Así pues, el fin del mundo presenta dos aspectos; no es sólo amenaza: el fin, sino también promesa: el reino de Dios. Por consiguiente, el estado anímico se matiza de temor y júbilo.

El anuncio del fin del mundo y de la venida del reino de Dios, se refiere a un acontecimiento cósmico. Pero no se trata de un acontecimiento que tendrá lugar en el mundo y originará un nuevo mundo, sino del acontecimiento mediante el cual el mundo dejará de existir. Se trata de una irrupción en la historia que pondrá fin a la historia. El reino de Dios no es ni mundo ni historia, ni tampoco un más allá del mundo. Es algo radicalmente distinto.

Ahora bien, este anuncio del reino de Dios envuelve una singular dualidad. El reino vendrá y, sin embargo, ya está ahí. Lo que será realidad en lo por venir está ya en marcha en el mundo. Así lo enuncia la parábola del grano de mostaza: el reino de Dios es como el grano de mostaza, que entre las simientes es la más pequeña y de la cual germina, sin embargo, la más grande de las hierbas.

Y así lo enuncian señaladamente estas palabras: «Tened por cierto que ya el reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17, 21). Quiere decir esto: las señales del reino de Dios —Jesús, su persona, sus actos, su mensaje— están en medio de vosotros. Así pues, el reino de Dios aún no ha venido, pero ya existen sus señales, que sugieren la inminencia del advenimiento (Dibelius). Éste —que ya existen señales— es el sentido de la respuesta que da Jesús al preguntarle Juan Bautista: «¿Eres tú mismo el que habrá de venir?» Jesús no contesta ni afirmativa ni negativamente, sino: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia el evangelio a los pobres.» Y también: «Y, si con el dedo de Dios expulso a los demonios, es evidente que ya el reino de Dios ha llegado a nosotros.»

Sus actos, análogos a los de todos los taumaturgos, su actitud hacia los pecadores, los seres despreciados por la sociedad, las rameras por ejemplo, sus palabras, que llegan al alma de sus oyentes, todo tiene para Jesús carácter de señal y ejemplo, no el sentido de mejora del mundo, de reforma de la realidad. A quienes lo ven y oyen hace saber que viene el reino de Dios.

Vive Jesús el breve momento «entre los tiempos», esto es, entre el mundo y el reino de Dios.

Aun cuando en su mensaje anuncia lo que sucederá, Jesús no se dirige a un ocioso espectador al que informa sobre un hecho futuro, sino al hombre mismo que en tal situación se ve enfrentado a una decisión. El mensaje reza: «El tiempo está cumplido y el reino de Dios está cerca; ¡recapacitad y creed en la buena nueva!» En el postulado: ¡recapacitad!, ¡cambiad de manera de pensar!, ¡haced penitencia!, está la respuesta a la pregunta: ¿qué hacer, qué tiene sentido todavía, si el fin del mundo es inminente?

El reino de Dios no vendrá como bienaventuranza de todos. A cada cual se le plantea la cuestión de la suerte que correrá en la catástrofe. Pues el fin del mundo es, al mismo tiempo, el juicio final en el cual Dios acogerá o reprobará: «De dos hombres que se hallarán juntos en el campo, uno será tomado y el otro dejado.»

El fin del mundo y el juicio final aún no se han materializado, pero pueden sobrevenir en el momento menos pensado. Llegarán de improviso, como un relámpago que reluce de levante a poniente, o como un ladrón nocturno, o como un amo que regresa sin saberlo sus criados. «Mas nadie sabe el día y la hora... ni aun el Hijo, sino únicamente el Padre.»

Quien sabe de eso debe vivir de tal manera que esté pronto en todo momento: «Velad, pues, ya que no sabéis a qué hora ha de venir vuestro señor. Velad, no sea que el Señor, cuando de repente venga, os sorprenda dormidos.» Por lo demás, hay que esperar. Nada puede hacer el hombre por la venida del reino de Dios. Éste vendrá por voluntad de Dios. Así como el labrador espera la cosecha, el hombre debe esperar la venida del reino de Dios. Y hay que anunciar la catástrofe inminente y la buena nueva a todos, para que sean salvados.

b) *El ethos*: Jesús dice qué debe hacer el hombre, pero no hay aquí una ética centrada en sí misma dirigida a realizar la condición humana dentro de la estructura y el orden del mundo; lo ético sólo queda justificado como voluntad de Dios, preparación para el fin del mundo y señal del reino de Dios.

Nada mundano puede ya tener importancia por sí. «Este mundo no es más que un puente; crúzalo, no construyas en él tu morada» (Hennecke, Apócrifos 35). Ciertamente, el mundo, siendo como es una creación de Dios, no es reprobable. Alienta en Jesús, como más tarde en Francisco de Asís, el amor a la naturaleza. No atenta contra los órdenes humanos, insiste en su validez. Por ejemplo, hace hincapié en la indisolubilidad del matrimonio: «Lo que Dios ha unido no lo desuna el hombre.» No debe el hombre rebelarse contra la autoridad: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.» Pero todo lo mundano queda como esfumado en el resplandor del reino de Dios. Los lazos de la devoción filial, del derecho, de la cultura nada significan ante él. Ignora Jesús a su madre y sus hermanos: «Cualquiera que haga la voluntad de mi Padre es mi hermano, y mi hermana, y mi madre.» La posesión de bienes es un estorbo; por eso, al joven que aun cumpliendo todos los mandamientos se sabe todavía no acogido por Dios, le aconseja Jesús vender cuanto posee y entregarlo a los pobres.

Todo lo mundano es vano: «¿Quién puede por preocupaciones añadir un solo palmo a su vida?» «Cada día trae sus preocupaciones.» Pero el mundo no merece que el hombre le dedique sus afanes: «No os preocupéis por vuestra vida, por vuestro alimento. No os preocupéis por el día de mañana, que el día de mañana cuidado traerá por sí.» Sólo lo que es en realidad en el reino de Dios tiene importancia: «No acumuléis tesoros sobre la tierra, donde las polillas y la herrumbre destruyen. Acumulad, sí, tesoros en el Cielo.»

Lo único que importa ¿qué es? Ante cada cual se plantea la terrible alternativa de ser acogido o rechazado por el reino de Dios. Existen Dios y el Diablo, los ángeles y los demonios, el bien y el mal, y a cada cual le toca, inevitablemente, elegir: «Si tu mano te es ocasión de escándalo, córtala; más te vale entrar manco en la vida que tener dos manos e ir al infierno.» Nadie puede servir a un tiempo a dos amos: «No podéis servir a Dios y a las riquezas.» No hay un término medio, una transacción; es todo o nada. Sólo tiene validez: seguir a Dios y, así, ganarse la eternidad de su reino.

La obediencia a Dios, desde siempre el *ethos* de los judíos, lo es también para el judío Jesús. Pero no la obediencia en cuanto obediencia formal, calculada de determinados preceptos que se asimilan a normas jurídicas. Debe ser obediencia integral del hombre que realiza de todo corazón lo que considera la voluntad de Dios. Pues, según dijera Jeremías, Dios ha grabado su mandamiento en el corazón del hombre.

Pues bien, ¿cuál es la voluntad de Dios? Nuestro pensar habituado a racionalidad y determinación finita exige indicaciones, directivas a qué ajustarse. El entendimiento, como quien dice, se encara con Dios y le pregunta: ¿qué es lo que quieres? En los mandamientos que enunció Jesús como la voluntad de Dios nos sorprende nuevamente lo extremo, lo sobrehumano: «Sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre, que está en el Cielo.» He aquí mandamientos para el hombre que no sabe sino de Dios y el prójimo y obra como si el mundo, su realidad hecha de antinomias, no existiese; postulados como si no hubiese ya para el hombre ninguna situación de lo finito en el mundo, ninguna tarea de transformación del mundo ni realización en él; imperativos para santos que como ciudadanos del reino de Dios pueden y deben cumplirlos: «Yo os digo que no opongáis resistencia al mal; antes bien, si alguien te hiriere en la mejilla derecha, vuélvele también la otra. Y al que quisiera armarte pleito para quitarte la túnica, alárgale también la capa. A todo el que te pida, dale; y al que te robe tus cosas, no se las demandes.»

He aquí sobre todo, imperativos que no se refieren al obrar externo, sino que penetran en la intimidad del alma, en su ser mismo anterior a todo obrar. El alma debe ser pura. El mismo germen del impulso malo en los recónditos pliegues del alma es tan repudiable como el acto externo: «Cualquiera que mirara concupiscente a una mujer ya ha cometido adulterio con ella en su corazón.»

Jesús exige un ser; no un obrar externo, que se deriva del ser. Exige aquello desde lo cual se quiere, pero que no puede, por su

parte, ser directamente objeto de querer. Nada procedente del mundo puede hacer mella en el ser en el cual aquello se da: «Nada de lo que entra en el hombre desde fuera de él puede contaminarlo; lo que sale de la interioridad del hombre es lo que lo contamina.»

La voluntad de Dios es la vida del reino de Dios. Debe vivirse como si el reino de Dios ya hubiese venido, de manera tal que la vida en este mundo sea señal del reino de Dios y anticipación de su realidad.

El *ethos* de Jesús no puede en absoluto comprenderse a través de un sistema de directivas para la conducta del hombre en el mundo. El principio rector sólo está dado por la idea del reino de Dios; y este principio lo enunció Jesús a la antigua manera bíblica: «Amarás a Jehová, tu Dios, con toda el alma y con toda tu fuerza» (Dt 6, 5). «Amarás al prójimo como a ti mismo» (Lev 19, 18). «Qué exige de ti Jehová sino hacer el bien, amar y vivir en humildad ante tu Dios» (Miq 6, 8). Jesús aquí no hace hincapié en lo nuevo, como en sus contraposiciones: «Pero yo os digo...», sino que transfiere aquellos postulados tradicionales al reino de Dios, que se manifiesta ya en la realidad del amor, que es su señal.

Unirse místicamente con Dios, apartarse pasivamente del mundo —sólo entre los hombres, identificado con Dios—, sería proceder con desamor. El individuo no puede por sí solo participar del reino de Dios; se trata de alcanzarlo con el otro. Amar a Dios es amar al prójimo. Por eso, la vida en el mundo alcanza la plenitud de su sentido por la vida del amor, que es la señal del reino de Dios.

El amor de Dios al hombre y del hombre al prójimo están inseparablemente ligados entre sí. Sólo en cuanto amamos somos alcanzados por el amor de Dios. El amor de Dios induce en nosotros el amor. Si no amamos, quedamos rechazados.

El amor absolutamente desinteresado, el amor depurado de todo lo mundano es realidad del reino de Dios. Tal amor es ilimitado e incondicional. De ahí el postulado novísimo de Jesús, ajeno al Antiguo Testamento, de amar al enemigo, de devolver bien por mal: «Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, orad por los que os calumnian.»

Por tanto, el amor del que aquí se trata no es un sentimiento general, abstracto, sino amor que exige amar al prójimo. ¿Y quién es el prójimo? Quienquiera que esté cerca de mí en el tiempo y el espacio y tenga necesidad de mí, no el hombre distinguido o el allegado. Así lo enseña la parábola del samaritano misericordioso. Un hombre de Jerusalén estaba tendido medio muerto, a la vera del camino,

víctima de salteadores que lo habían despojado de todo. Pasó un sacerdote, y después un levita, sin detenerse. Luego pasó un hombre de la Samaria despreciada por Jerusalén, quien se apiadó de él y lo auxilió. «¿Cuál de esos tres ha sido prójimo del que cayó en manos de los salteadores?»

Este amor excluye el afán de dominio. «Quien aspirara a ser mayor entre vosotros, sea vuestro criado. Y el que quisiera ser entre vosotros el primero, será vuestro siervo.»

Este amor, por último, exige incondicional adhesión a las palabras de Jesús: «Quien ama al padre o a la madre más que a mí no merece ser mío... y quien no carga con su cruz y me sigue no es digno de mí.»

El amor incondicional que exige Jesús como señal del reino de Dios no se realiza cumpliendo leyes, por cálculo o designio. Jesús rechaza el legalismo; pero no para predicar la ilegalidad, sino para alcanzar el origen desde el cual, más allá de toda legalidad, se cumple y surge la ley. Da por sobreentendida la tradicional Ley del Antiguo Testamento. No la ataca en sí misma, como más tarde el apóstol Pablo. Pero, por encima del cumplimiento de cualquier ley particular, coloca la vida obediente a Dios: «El sábado se ha hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado.» La práctica de los ritos no puede suplir ninguna deficiencia moral: «Si al tiempo de presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas de que tu hermano tiene alguna queja contra ti, deja allí mismo tu ofrenda delante del altar y ve primero a reconciliarte con tu hermano, y después ven a presentar tu ofrenda.»

La mera legalidad formal lleva a la hipocresía. Quien cumple en forma puramente rutinaria multitud de preceptos disimula lo malo que es en realidad. Contra esa gente dice Jesús: «Violáis el mandamiento de Dios por seguir vuestra tradición.» Y previene contra los escribas que hacen alarde de «andar vestidos de traje talar y ser saludados en las plazas y ocupar los asientos de las primeras filas en las sinagogas»; que «devoran las casas de las viudas bajo pretexto de hacer larga oración».

Por eso un rasgo fundamental de este *ethos* del reino de Dios es la libertad con que procede Jesús. Su fundamento no es la ley, sino el amor. Pero éste no destruye ninguna ley verdadera sino que la encuadra y circunscribe. De allí la actitud de Jesús que en todas partes fue motivo de escándalo: Va a los convites. Permite que una mujer gaste bálsamo para untarle los pies: «Me ha hecho bien.» Habla con rameras y justifica a la pecadora creyente: «Pues ella ha amado mucho.»

Lejos de predicar una nueva ética, Jesús tomó en serio, depuró y realizó a fondo el *ethos* bíblico tal como sería verdadero ante

Dios en el reino de Dios. Lo vivió sin preocuparse por las consecuencias en el mundo, puesto que el fin del mundo era inminente.

c) *La fe*: El evangelio se cierra con la exhortación a creer en buena nueva. Se pide fe (*pistis*). Ésta es indispensable para entrar en el reino de Dios. Es requisito de la salvación y salvación de suyo.

Únicamente a la fe se muestra la venida del reino de Dios. Por las nubes se dan cuenta los hombres de que va a llover, por las hojas de la higuera advierten que está por llegar el verano, pero las señales de la inminencia del reino de Dios no las ven. Vale decir, no creen. La señal propiamente dicha es Jesús mismo su obrar y su mensaje. Únicamente la fe lo ve a Jesús. Por eso: «Bienaventurados los que no dudan de mí.»

La vida del hombre ya acogido al reino de Dios tiene la impronta de la fe. A esta fe se le depara aun lo más inconcebible: «Todo es posible para el que cree.» «Cualquiera que dijera a esta montaña: "quítate de ahí y échate al mar", no vacilando en su corazón, sino creyendo que cuanto dijere se ha de hacer, así se hará.» Si Jesús cura a enfermos, la fe de éstos es condición de la curación: «Tu fe te ha curado.» Obró por la sugestión que en todas partes, y también hoy, es susceptible de hacer cesar, como así también de producir, ciertos fenómenos anormales. Únicamente el que «cree» es accesible a tales efectos, cuyos límites conoce nuestra experiencia médico-psicológica. Pero Jesús hizo más que los taumaturgos que obran por su gestión: perdonó pecados. Al paralítico curado por Él le dice: «Tus pecados te son perdonados.» Lo dijo porque advertía la fe del enfermo. Lo curó para que los hombres vieran lo que era capaz de hacer y tuvieran una prueba de su poder de perdonar pecados.

El hombre que cree en el reino de Dios sabe que Dios no niega su ayuda a quien se la pide. Ni aun los hombres, que son malos, la niegan; ningún padre da una piedra a su hijo que le pide pan, y el juez ampara a la viuda; «¡cuánto más vuestro Padre celestial dará cosas buenas a los que se las pidan!». Por lo tanto, «¡pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y os abrirán!».

Pero el hombre debe dejar que se le haga el don sabiendo que no lo merece. Si habéis hecho cuanto os está mandado, decid: «Somos unos siervos inútiles, hemos hecho lo que estábamos obligados de hacer.»

Por eso, el hombre no debe pretender juzgar las obras de Dios. Dios «hace salir su sol sobre buenos y malos y llover sobre justos y pecadores». Ningún pensamiento humano es capaz de destruir la fe,

concibiendo lo que sería justicia que ocurriera. «Para Dios todo es posible.» Suceda lo que suceda, Dios sabe el porqué, y para el creyente ni aun la tribulación inesperada, lo francamente incomprensible, habla en contra de Dios. Jesús no sabe ya de reflexiones a lo Job.

Expresión de tal fe es el «Padre Nuestro». Los tres ruegos decisivos son: «Venga tu reino»; el reino de Dios es la identificación con la voluntad de Dios y, con el fin del mundo, el de toda aflicción. «El pan nuestro supersubstancial dánoslo hoy»; únicamente en la fe fundada en Dios cabe la superación de los afanes mundanos. «Perdónanos nuestros pecados y no nos dejes caer en la tentación»; para alcanzar el reino de Dios hay que estar libre de pecados, condición que sólo por la gracia de Dios puede lograrse.

Para la fe, Dios es todo en todo. Lo mundano, siendo como es finito y perecedero, no es más que cifra. Mas Dios hace crecer lirios en el campo, ningún pájaro se cae del cielo, todos los cabellos están contados. El ser cifra todo lo mundano, no obstante la estrecha superposición de la cifra y el ser del cual es cifra; significa que el mundo y el reino de Dios están radicalmente separados entre sí. Aquél desaparecerá, éste es, vendrá y perdurará.

La fe expresa la relación bíblica del hombre con Dios, la obediencia incondicional a la voluntad de Dios y la inquebrantable confianza en Él. «Hágase tu voluntad» es, en la oración, la expresión de esta confianza. La fe es la certidumbre de Dios, certidumbre de la vinculación con Él, certidumbre del amor de Dios que sustenta al que le ruega.

La fe debe penetrar el ser del hombre como la sal penetra la comida. La fe no es sin más, no puede producirse deliberadamente. No se capta a sí misma. Es vacilante y frágil. Se desvirtúa con la voluntad de querer. Es otorgada y no se la posee. «¡Oh Señor!, yo creo; ayuda tú mi incredulidad» (Mc 9, 24).

d) *La forma como se comunica Jesús*: Jesús no ofrece saber, predica fe. Lo que quiere decir permanece oculto al descreído; se revela al creyente, pero tampoco a éste en nada claramente enunciado, sino a través de parábolas y de sentencias llenas de paradojas.

Interrogado acerca de las parábolas, Jesús contesta: «A vosotros se os ha concedido saber el misterio del reino de Dios, pero a los extraños todo se les comunica en parábolas.»

Jesús traspone a representaciones sensibles, expresa pensamientos inteligibles, formula lo que exige en postulados definidos; de otro modo no cabría una efectiva comunicación. Pero todo lo

que dice así directamente encierra un sentido que en última instancia escapa a toda posibilidad de interpretación racional.

No rehuye Jesús la contradicción lógica en sus formulaciones. Por ejemplo, dice: «El que no está por mí, contra mí está» (Mt 12, 30), y también dice: «Quien no es contrario vuestro, de vuestro partido es» (Mc 9, 40). Pide: «No resistas el mal», y enuncia: «Yo no he venido a traer la paz, sino la espada.» Donde todo es cifra, no rige el principio de contradicción. No estamos ante un sistema de pensar, sino ante un mensaje que se expresa por signos.

II. LA VIDA DE JESÚS

Crióse Jesús en Nazaret, ciudad de Galilea, junto a cuatro hermanos y algunas hermanas, bajo los cuidados de su madre María. Aprendió un oficio y debió de ser instruido en el saber rabínico acerca del Antiguo Testamento. Profundamente impresionado por Juan Bautista, un anacoreta que en el valle del Jordán anunciaba la venida del reino de Dios y un severo juicio de parte de Dios, exhortando a hacer penitencia y predicando bautismo y remisión de los pecados, se hizo bautizar por él. Después se fue al desierto. A su regreso, Él mismo comenzó a predicar. Tenía a la sazón unos treinta años. Hablaba en las sinagogas, era llamado rabí, tenía discípulos a su lado. Recorría la tierra de Galilea anunciando el fin del mundo y la venida del reino de Dios, actuando como taumaturgo que cura enfermos, exorciza demonios y resucita muertos y exhortando a llevar una vida desligada de los afanes mundanos, sumisa a la voluntad de Dios, incondicionalmente consagrada al *ethos* del amor. Sus familiares lo tenían por loco (Mc 3, 21).

De toda la actuación pública de Jesús, que abarcó a lo sumo tres años, quizás tan sólo algunos meses, sólo se conoce en detalle el final, la pasión y muerte (30 ó 33 de nuestra era), que transcurrió en pocos días: la marcha a Jerusalén, la expulsión de los profanadores del Templo, la última cena, la traición y el arresto, interrogatorios, el fallo del Sanedrín, la decisión de Poncio Pilato, la crucifixión y la sepultura. La agonía de Jesús en Getsemaní, mientras todos los discípulos estaban durmiendo, y el sepulcro vacío se nos han fundido talmente con la realidad de Jesús que son ya casi inseparables de ella.

¿Por qué se marchó Jesús a Jerusalén? Animaba un movimiento popular y contaba con gran número de seguidores. Su entrada en Jerusalén fue un verdadero

acontecimiento. Las autoridades, que ya habían aplastado violentamente revueltas provocadas por otros agitadores, temían que instigara al pueblo a la rebelión. Aunque no existen indicios de que abrigase intenciones de actuación política de adueñarse del poder civil, su actitud general parecía querer forzar una decisión. ¿De qué se trataba? Se ha dicho: dando por inminente la venida del reino de Dios, quiso predicar el evangelio en Jerusalén, el centro de la vida judía, y en ocasión de la celebración de la Pascua, para que su mensaje de salvación llegara al mayor número de hombres y mujeres. También se ha dicho: Jesús, decepcionado por no haberse producido el fin del mundo, entendió (inspirado en la imagen del siervo de Dios del Deutero-Isaías) que Dios exigía su sacrificio personal como víctima de las potencias de este mundo para instituir en virtud de este sacrificio, inmediatamente, el reino de Dios; y, habiendo esperado en vano este acontecimiento en el último instante de su vida, la postrera decepción le hizo exclamar en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» Pero éstas son interpretaciones. Lo positivo es que Jesús se marchó a Jerusalén y predicó en la capital y que la cosa tuvo visos de movimiento popular.

Jesús procede no sin cautela: No se encaminó ciegamente a la perdición. A los discípulos les aconsejó precaución: «Os envío como ovejas en medio de lobos. Por tanto, sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas»; y más categóricamente todavía: «No arrojéis lo sagrado a los perros y no echéis vuestras perlas a los cerdos, no sea que las pisoteen y se vuelvan y os despedacen.» En sus viajes por Galilea, se había ocultado en lo posible cuando había peligro de que el preocupado Herodes le hiciera dar muerte, como a otros profetas. En Jerusalén eludió las trampas que se le tendieron. A los que le preguntaron acerca de la obligación de pagar el impuesto, con el propósito de comprometerlo o ante los romanos o ante los judíos, les dio, señalando la efigie de la moneda, esta hábil respuesta: «Pagad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.» Como de día actuaba en medio del pueblo de Jerusalén y no se osaba apresarlo en tales circunstancias, había que dar con él de noche, pero él cambiaba de escondite continuamente. No estaba pensada la actitud a tomar en caso de concretarse su arresto; de todos modos, no había criterio formado entre los discípulos. Jesús había hecho comprar espadas (Lc 22, 36 ss.). Pero se dejó apresar sin oponer resistencia. Uno de los discípulos desenvainó la espada y le cortó una oreja a uno de los esbirros. Jesús no lo reprendió, pero dijo: «Dejadlo, no paséis más adelante» (Lc 22, 51).

Su actuación en Jerusalén es pública. La entrada debió de haber sido preparada. La purificación del templo tuvo lugar en virtud de la pretensión de Jesús a la jefatura de la comunidad religiosa judía. No había claridad jurídica sobre esta pretensión. El Sanedrín lo condenó por rebeldía contra la teocracia judía y blasfemia. Para los romanos fue un virtual agitador político. Jesús mismo evitó toda declaración sobre el sentido de su persona. Sólo al final, según el relato evangélico, cuando el sumo sacerdote le preguntó si era el Mesías, contestó: «Tú lo has dicho», y dio la misma respuesta a Poncio Pilato al preguntarle éste si era el rey de los judíos. La inscripción en lo alto de la cruz atestigua que fue condenado a muerte como pretendiente al trono.

Si Jesús no fue un activista político (uno de los llamados celotas), ni predicó la revolución social, ni tampoco quiso morir mártir en testimonio de su fe: si fue un creyente que esperaba que obrara Dios, pero nada hizo por forzar el acontecimiento; si no hubo

sentido de autoafirmación en él, sino que, por el contrario, su vida toda fue obediencia a la voluntad de Dios, resulta difícil entender su proceder. Pues por violencia (purificación del Templo, movimiento popular) provocó violencia. Lo que le tocó en suerte fue consecuencia de su propia acción. Hay en ello un rasgo de combatividad que se evidencia también en otras manifestaciones de su personalidad.

Su propia idea de sí no es clara. Al predicar su mensaje debió seguramente de percatarse de que entre lo que Él era, veía y quería y lo que los otros entendían había mucha diferencia. Sin duda, los hombres lo seguían con exaltado entusiasmo; lo necesitaban a su manera. Debía Él dejar que se le aproximaran y lo elevaran cada vez más alto por encima de ellos. Pero el proceso evolutivo de su propio concepto de sí es oscuro. Lo contradictorio de las manifestaciones sólo demuestra que tal proceso existió y quizás no concluyó nunca definitivamente. Parecería, pues, no haber claridad sobre lo que Jesús se creyó ni sobre lo que realmente quiso. Consideremos algunos de sus dichos:

Las expresiones: «Yo he venido...», «Pero yo os digo...» son prueba de que tenía conciencia de estar llamado a cumplir una misión. Expresa lo extraordinario de su ser por medio de metáforas de la luz y el fuego: «Nadie enciende una candela para ponerla en un lugar escondido, ni debajo de un almud, sino sobre un candelero.» «Quien está cerca de mí está cerca del fuego, pero quien está lejos de mí está lejos del reino» (Hennecke, 35). «Yo he venido a arrojar un fuego sobre la tierra» (Lc 12, 49). Cuando la indiferencia o el desprecio de parte de quienes desde hacía mucho lo conocían contrastaba radicalmente con tal idea de sí, decía: «Un profeta no es despreciado más que en su ciudad natal y entre sus familiares y en su casa», y se sorprendía de la incredulidad de aquéllos y de que allí no pudiera obrar milagros.

La conciencia que de sí propio posee asciende sucesivamente a conciencia de su misión de predicar, a luego profeta y, por último, acaso, Mesías. El esquema estaba dado por las nociones tradicionales en materia de profecía: el «rey» humano y divino de las postrimerías, descendiente de David; el ángel que en la profecía de Daniel aparece como «Hijo del hombre» a la hora del fin del mundo; el siervo de Dios-redentor del Deutero-Isaías que padece, muere y resucita. Todas esas nociones afloran en palabras de Jesús. El término con que más frecuentemente se designa a sí mismo es «Hijo del hombre». «Las raposas tienen madrigueras y las aves del cielo tienen nidos; mas el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20). En la forma como se presentó Jesús en Jerusalén debió haber algo que diera asidero al cargo de que pretendía el trono, aun cuando este cargo interpretaba mal el sentido de la conducta de Jesús.

¿Se creyó él positivamente el Mesías, el Cristo? Por un lado, se opuso a que le llamaran el Mesías, prohibió a los endemoniados decirle hijo de David: por otro, empero, es de señalar la célebre escena en que Jesús pregunta: «Y, vosotros, ¿quién decís que soy Yo?»; Simón Pedro contesta: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios

vivo», y Jesús le dice: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado eso la carne y sangre, sino mi Padre que está en los cielos», ordenando a sus discípulos que no dijesen a nadie que era el Cristo. Frases como la siguiente no tienen el acento propio de los dichos de Jesús, sino ya un carácter teológico: «Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie más que el Padre reconoce al Hijo, ni nadie más que el Hijo y aquel al que quisiera revelarlo el Hijo reconoce al Padre.» En cambio, deben efectivamente ser suyas estas palabras, que ningún adepto de Cristo pudo inventar: «Jesús le dijo: "¿Por qué me llamas bueno?" Nadie es bueno, sino sólo Dios» (Mc 18, 18).

El resultado es éste: el conjunto de los dichos de Jesús no satisface a quien anhela saber positivo. Jesús no se ató a fórmulas. Actuó sin reflexionar en forma concluyente sobre sí mismo. No necesita haber tenido en forma definitiva clara conciencia de sí. Parece ésta una cuestión planteada equivocadamente por intereses dogmáticos.

En la vida de Jesús tal como la relatan los evangelios, aparecen hechos, escenas y dichos que la crítica histórica considera con razón como transposiciones del Antiguo Testamento. Se reconocieron presuntos vaticinios cumplidos en la vida de Jesús y relatados de buena fe como hechos realmente ocurridos; por ejemplo, el reparto de las ropas de Jesús. No faltan episodios en los que el método crítico no puede en absoluto determinar cómo ocurrieron las cosas. Veamos un ejemplo:

La agonía de Jesús en Getsemaní no estaría relatada por un observador que viera a Jesús debatirse en angustia y temor, resistir y flaquear (también quién iba a poder verlo, observar y referir), sino que aquella escena sería la inventada confirmación de la voluntad de Dios revelada en el Antiguo Testamento. Análogamente, habrían de interpretarse por este método las últimas palabras en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» Después de la muerte de Jesús, los cristianos deducirían del Antiguo Testamento que Jesús estaba profundamente acongojado y se lamentaba y que en este estado anímico buscó y encontró confortación en la oración (Sal 31, 23-39, 13). Aquellas últimas palabras, entonces, no serían «exclamación de un desesperado, sino las palabras iniciales del Salmo XXII, y quien reza este salmo no está sublevado contra Dios, sino que vive y muere en paz con Dios» (Dibelius).

Sólo con razones decisivas quisiérase renunciar a atribuir realidad a esas conmovedoras referencias. En ellas, el hombre Jesús se muestra en la pureza de su alma y en lucha íntima con inesperadas realidades. Esa lucha no concluye en una clara conciencia de sí propio, ni en doctrina dogmática alguna. Ante lo inesperado, en

medio del creciente desengaño, frente a lo más terrible, no le queda sino rezar: «Hágase tu voluntad.»

III. LA INTERPRETACIÓN DE LA PERSONALIDAD DE JESÚS

Es fácil decir qué *no* fue Jesús. No fue un filósofo que reflexiona metódicamente y elabora en forma sistemática sus pensamientos. No fue un reformador social que planifica; dejó el mundo como lo encontró, como que en resolución su fin era inminente. No fue un político que aspira a hacer una revolución y fundar un nuevo orden; no pronunció una sola palabra sobre los acontecimientos de su época. No instituyó ningún culto; participó en el culto judío en el seno de la comunidad judía, como después de Él incluso los primeros cristianos; no bautizó a nadie, no creó ninguna organización, ni fundó comunidad ni Iglesia alguna. ¿Qué fue Jesús, entonces?

Se ofrecen tres vías distintas para tratar de caracterizar a Jesús. Se lo puede ver psicológicamente en su realidad individual, históricamente en una estructura espiritual que lo envuelve o esencialmente dentro de su propia idea.

a) *Posibles aspectos psicológicos*: Nietzsche, en el *Anticristo*, ha descrito a Jesús en cuanto tipo psicológico. En Jesús, una extrema capacidad para sufrir y una extrema sensibilidad han llegado a sus últimas consecuencias. No soporta Él la realidad. No quiere ser tocado por ella. No le asigna otra significación que la de parábola. Por eso, Jesús no vive en la realidad, sino entre una plenitud de signos, en un ser que flota entre símbolos y realidades intangibles.

La muerte natural no es una realidad para Él, ni tampoco puente, tránsito. Ella también forma parte del mundo tan sólo aparencial, tan sólo útil para proporcionar cifras.

Toda hostilidad, toda oposición, todo contacto activamente resistente con la realidad le resultan insoportables a Jesús. Por eso, no hace frente a nada. Para Nietzsche, las palabras «No resistas al mal» son la clave del evangelio. Con estas palabras la incapacidad para oponer resistencias queda elevada a la categoría de ética. Jesús no guarda rencor a nadie; no menosprecia a nadie, no defiende su derecho; desconoce cualquier tribunal («¡De ningún modo juréis!»). Provoca reacciones extremas y después se duele aun de los que le hacen mal, no se defiende, no los responsabiliza, los ama.

Jesús no repudia nada, ni el Estado, ni la guerra, ni el trabajo, ni la sociedad, ni el mundo. Es sencillamente incapaz de repudiar nada. No es capaz de oponerse a nada. Está más allá de los antagonismos. Se compadece, se duele de la ceguera de quienes no están con Él en la luz, pero no se enfrenta.

Sólo la realidad interior es realidad esencial, llamándose vida, verdad, luz. El reino de Dios es un estado del corazón. No es esperado; está en todas partes y no está en ninguna. Es la inefable beatitud de la vida vivida. No se prueba por prodigios, ni por recompensa y promesa, ni tampoco por la Escritura; Él mismo es su prueba, su prodigio, su recompensa. Sus pruebas son luces interiores, íntimos gozos, autoafirmaciones, simples testimonios de poder. La cuestión es cómo debe vivirse para sentirse morador del cielo, para sentirse en todo momento divino, hijo de Dios. La beatitud es la única realidad. Lo demás es cifra para hablar de ella. *Conditio sine qua non* para poder hablar es no tomar literalmente una sola palabra. La beatitud es fe que no se formula a sí misma, que no puede ser formulada.

Jesús no es ni héroe ni genio; antes bien, pudiera calificársele de idiota (palabra tomada aquí al parecer en el sentido dostoievskiano por Nietzsche). Para Nietzsche, existe una contradicción radical entre el predicador del Sermón de la Montaña y el enemigo acérrimo de los teólogos y los sacerdotes, el fanático que agrede. Por eso, Nietzsche entiende que todo cuanto en los Evangelios hay de incompatible con su idea de Jesús es intervención de la primitiva comunidad militante necesitada de un fundador militante ejemplar.

La interpretación de Nietzsche no convence a nadie. No basta con ver a Jesús a través de Francisco de Asís. Cabe, ciertamente, destacar en el texto evangélico aquellos rasgos de infinita dulzura; pero no son los únicos. No menos nítidamente se perfila Jesús en los Evangelios como una fuerza elemental, dura y agresiva.

Leemos: Miró en torno iracundo; lo increpó; lo reprendió; lo amenazó. Al acercarse a una higuera y no hallar más que hojas, la maldice: «¡Nunca nazca de ti fruto!» A los que no cumplan la voluntad del Padre celestial los repudiará ante el tribunal divino: No os conocí nunca, ¡apartaos!» Serán arrojados a las tinieblas donde será el llanto y el crujir de dientes. Amenaza: «A quien me negare delante de los hombres Yo también le negaré delante de mi Padre que está en los cielos. No debéis pensar que Yo haya venido a traer la paz a la tierra, no he venido a traer la paz, sino la espada. Pues he venido a separar al hijo de su padre, y a la hija de su madre.» Vitupera a ciudades que no hacen penitencia: «¡Ay de ti, Corazaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Tiro y Sidón serán tratadas menos rigurosamente que vosotras en el día del juicio.» Al objetar Pedro a las palabras de Jesús de que el Hijo del hombre padecerá mucho, será muerto y resucitará. Jesús lo reprende: «Quítateme de delante, Satanás, que me escandalizas; porque no tienes gusto de las cosas que son de Dios, sino de las de los hombres.» A latigazos expulsa del Templo a los mercaderes.

No es posible ver a Jesús como un hombre blando, manso, todo amor, y menos como un hombre hipersensible, incapaz de hacer frente a nada.

La singular dualidad de dulzura y combativa incondicionalidad se evidencia en la forma como exige Jesús que se crea en Él. Por un lado, dice: «Mi yugo es suave y mi carga ligera»; por el otro, exige que se lo siga sin titubeos ni reservas. A un joven que primero quiere enterrar a su padre muerto le ordena severamente: «¡Deja a los muertos que entierren a sus muertos y sígueme!» A los incrédulos los maldice con palabras de Isaías: «Oiréis pero no entenderéis, pues el corazón de este pueblo estaba lleno de porfía.» Y da gracias a Dios por haber ocultado «la verdad a los sabios e inteligentes y haberla revelado a los pobres de espíritu».

Quisiéramos conocer los rasgos fisonómicos de Jesús. En la traducción eslava de Josefo halló Eisler una descripción según la cual Jesús era de baja estatura (tres varas), jorobado, tenía la tez morena, cara alargada, cejas unidas, cabello ralo, partido al uso de los nazarenos, y escasa barba. Aunque se trata de una descripción antigua, es muy dudosa como noticia histórica. Sería una de esas invenciones fisonómicas muy comunes en la antigüedad. Es la más antigua de las numerosas y muy dispares descripciones fisonómicas de Jesús. En la medida en que podrían coincidir con la realidad, emana de ellas una sugestión a la que es difícil sustraerse. Tal el caso de aquella antigua descripción y, sobre todo, de los retratos de Jesús ejecutados por Rembrandt, que se inspiran en tipos judíos observados por él en el gueto y trasuntan una singular mezcla de reciedumbre y dulzura, mostrando a un hombre que sabe y sufre, a un alma pura.

b) *Aspectos históricos*: Jesús es una figura de la antigüedad tardía, un personaje de los extremos del mundo helenístico-romano. En aquella época de historia bañada en luz plena, vive Él poco menos que inadvertido en la sombra. Él, que no es un espíritu calculador, no puede ser parte de aquel mundo realista y racionalista de potencias calculadoras. Se equivoca respecto a todas las realidades materiales y está condenado a fracasar como hombre.

Al lado de los antiguos profetas judíos, se diría hechos de bronce, aparece Jesús profundizado, polifacético y móvil; pero en comparación con el mundo helenístico-romano, ajeno a su manera de ser, es primitivo, como un primer comienzo.

Se ha intentado ver a Jesús como un caso de los tipos de individuos y grupos agitados en lo religioso y lo social que proliferaban entonces. Se ha dicho: es un exponente del movimiento apocalíptico difundido a la sazón por el Cercano Oriente; presenta muchos puntos de coincidencia con sectas como la de los esenios, que buscaban el camino de la salvación en una vida recoleta de pureza y amor fraternal; es una figura de los movimientos populares que por entonces se sucedían entre los judíos esperando la venida del mesías, el rey y restaurador del judaísmo; es uno de los tantos profetas trashumantes de los que da cuenta Celso: hombres que, mendigando por ciudades, templos y campamentos militares, predicen el futuro, se

dicen emisarios de Dios y pretenden salvar a los demás, maldiciendo a los que no hacen caso de ellos. Se ha visto en Él la encarnación de la manera de vivir de los artesanos que viven en extrema pobreza, pero con alegre despreocupación entre los aguerridos beduinos del desierto, asistiendo a sus luchas como espectadores neutrales y atendiendo después a los heridos de ambos bandos; hombres pacíficos, mansos y blandos que se las arreglan para sobrevivir entre guerreros.

Quizá haya en Jesús algo de todos esos tipos. De la manera de vivir y pensar de ellos se desprenden categorías bajo las cuales se desenvolvió, en alguna forma, también la existencia de Jesús. Pero para quien percibe esto, la realidad de Jesús se proyecta más allá de todos aquellos tipos como un acontecimiento que reconoce otro fondo y sentido y es de un rango radicalmente distinto. Exhibe anchuras y profundidades ajenas a ellos. Todos los que pretendieron ser el Mesías fueron ejecutados y cayeron en olvido, y ante su fracaso, se dejó de creer en ellos. Todos aquellos exaltados religiosos se perdieron en particularidades y exterioridades. Que desde tantos tipos heterogéneos pueda proyectarse luz sobre Jesús es prueba de que no coincide con ninguno de ellos.

Se ha dicho, quizás con fundamento, que en materia de contenidos aptos para ser enseñados Jesús no aporta nada nuevo. Vive Él sumergido en el saber de su medio y hace suyas las nociones tradicionales. Con extraordinaria intensidad se identifica con la idea judía de Dios. Nunca se le ocurrió abandonar este credo judío: por el contrario, como los antiguos profetas se afirma en él, frente al dogmatismo sacerdotal. Históricamente es el último de los profetas judíos. De ahí que se refiera a ellos expresa y frecuentemente.

Ese mismo medio, empero, determina una diferencia entre los antiguos profetas y Jesús. Aquéllos vivieron en un Estado judío aún independiente y presenciaron su derrumbe. Jesús vive en la teocracia judía políticamente sometida establecida siglos antes; pertenece al período de quinientos años comprendido entre la independencia política de los judíos y su diáspora definitiva a raíz de la destrucción de Jerusalén, a las centurias en que se compusieron muchos de los salmos de más acendrada religiosidad, el libro de Job, el *Qoheleth*. La teocracia judía expulsó de su seno a Jesús, como otrora la casta sacerdotal de la época de los reyes había intentado expulsar a los profetas. El judaísmo de la diáspora asentado sobre la Ley, que con el canon aceptaba a los antiguos profetas, no podía aceptar a Jesús, pues entretanto éste había sido convertido por otros en centro de una religión universal.

Desde la perspectiva histórica, la concepción religiosa de Jesús es una de las creaciones más grandiosas del judaísmo bíblico.

El Dios de Jesús, que es el Dios de la Biblia, no es ya uno de los dioses de Oriente de los que en un tiempo provino Jehová, que lentamente perdió los rasgos orientales de crueldad y avidez de víctimas en el profundo concepto de sacrificio de los profetas, que pronuncian su última palabra con Jesús. Ese Dios tampoco es una de las estupendas figuras míticas que personifican y, así, exaltan y guían las fuerzas primarias de la condición humana, tales como Atena, Apolo, sino el Uno, El que está allende de toda imagen, de toda forma. Pero no es un simple poder universal, la Razón cósmica de la filosofía griega, sino persona activa; ni el insondable Ser, con el cual llega a unirse místicamente el hombre cuando se sume en la meditación, ni el radicalmente Otro, en quien se puede creer, pero que no admite ser contemplado. Es la absoluta trascendencia, lo que es antes y fuera del mundo, el creador del mundo. Con referencia al mundo y el hombre es voluntad: «Él ordena, y lo ordenado tiene lugar; manda, y lo mandado está ahí.» Impenetrable en cuanto a su designio, es objeto de fe incondicional y obediencia. Es el juez ante el cual el hombre está al desnudo hasta en sus más recónditos pensamientos y tiene que rendir cuentas. Es el Padre que ama y perdona, ante el cual el hombre se sabe hijo de Dios. Dios es celoso y duro y, a la vez, misericordioso y benévolo. Reina desde la lejanía, está infinitamente lejos; y al mismo tiempo muy próximo, hablando e imperando en el corazón humano. Es el Dios vivo y personal, no es inasible y silencioso, como el ser Uno concebido por la especulación filosófica.

El Dios en quien cree Jesús es el Dios del Antiguo Testamento; la religión que Él realiza es la antigua religión profética. Como Jeremías, Jesús es el judío puro que no está preso en las ataduras de la ley, de los ritos, del culto, pero que no repudia ninguna de esas formas, sino que las subordina todas a la voluntad presente de Dios. Jesús realizó, una vez más, la fe profética, la cual, transmitida a través de los tiempos, lo sustentó y hasta hoy puede sustentar a los hombres.

c) *La idea esencial*: La de Jesús aparece como una vida penetrada por la divinidad. En todo momento próximo a Dios, no sabe sino de Dios y su voluntad. La idea de Dios no está condicionada a nada, pero los criterios que de ella emanan condiciona todo lo demás. De ella proviene el saber acerca de lo uno y único que es el fundamento de todo.

La esencia de tal fe es la libertad. Pues, en esta fe que habla de Dios, el alma, dilatándose, abraza lo envolvente. Al experimentar la ventura y desventura de este mundo, despierta a sí misma. Lo finito, lo mundano, no puede mantenerla atada. De la entrega a una confianza incomprensible extrae ella una fuerza infinita; pues en

la máxima blandura del corazón no fortificado, en la aplastante conmoción, le es dable ganar la conciencia de estarse brindada a sí misma por Dios. El hombre creyente se vuelve libre de verdad.

Esta certidumbre de Jesús acerca de Dios posibilita una íntima postura que es, en definitiva, inconcebible. El hombre permanece integrado en el mundo, participa en él en tanto que existencia temporal, pero en medio de la vinculación con el mundo se halla desligado de él en un fondo trascendente, no más mundano. Está en el mundo trascendiendo al mundo. Perdida su existencia en el mundo, en cierto punto es independiente de él, de un modo no demostrable, no verificable y comprometiéndolo en la misma enunciación.

Esta independencia en su inserción en el mundo determina la maravillosa libertad interior de Jesús. Las realidades mundanas no lo seducen con sus absolutos relativos, ni las formas humanas del saber con el saber total, ni las reglas y leyes con dogmatismos rígidos; tales tentaciones se estrellan contra aquella libertad que emana de su íntima certidumbre acerca de Dios. Además, el propio ser está abierto al mundo, la vista penetra todas las realidades, en particular el alma de los hombres, el fondo de su corazón, que nada puede ocultar a la mirada clarividente de Jesús.

Si la idea de Dios, por inconcebible que sea, ha penetrado en el alma, engendra la zozobra de perder a Dios y el renovado impulso de hacer lo que impida que Dios desaparezca. De ahí las palabras de Jesús: «Bienaventurados los que tienen un corazón puro, pues contemplarán a Dios.»

Pero sucede con Jesús algo que en el Antiguo Testamento se da sólo incoactivamente. Bajo el peso de la idea de Dios llega consecuentemente a una perfecta radicalidad. Dios, que no existe para Él en forma sensible en visiones ni en voces, puede, sin embargo, poner en cuestión absolutamente todo en el mundo, arrastrándolo ante su tribunal. El modo como lo verifica Jesús, por virtud de su íntima certidumbre de Dios es aterrador. Es ciego quien puede leerlo en los evangelios sinópticos y permanece tranquilo, satisfecho con su existencia dentro del orden establecido. Jesús se sale de todos los órdenes reales del mundo. Ve que todos los órdenes y prácticas han adquirido un carácter farisaico. Muestra el origen en el cual se funden todos. A toda realidad mundana quita de un modo absoluto y total el fundamento en que se asienta. Rompe absolutamente todos los órdenes, los vínculos afectivos y las ataduras de los preceptos, de las leyes morales racionales. Frente al imperativo de seguir a Dios al reino de Dios, todas las demás ta-

reas humanas no cuentan. El trabajo para ganarse el sustento, los juramentos ante los tribunales, la defensa del derecho, de la propiedad, nada cuenta. El creyente debe morir a manos de las potencias de este mundo, sucumbir víctima de infortunio, persecución, violencia, humillación. «Nunca antes ni después se ha hablado en términos tan revolucionarios, pues todo lo hasta aquí válido es declarado indiferente y exento de toda significación» (Hegel).

Justamente porque Jesús está en el extremo del mundo, que es la excepción, se pone en evidencia la posibilidad de todo cuanto según los criterios del mundo pasa por despreciable, vil, enfermo, feo, de todo lo que debe expulsarse y excluirse de los órdenes humanos; la posibilidad, en fin, de la misma condición humana bajo todas las circunstancias. Jesús apunta a donde al hombre en todas las formas de fracaso le está abierta una morada.

Avanzó Jesús hasta el lugar desde el cual no sólo todo lo perteneciente al mundo se eclipsa, sino que él mismo no es sino —en la metáfora— luz y fuego, no es sino —en la realidad— amor y Dios. Ese lugar, entendido como un lugar en el mundo, en rigor no es un lugar. Si se le aplican los criterios del mundo se lo malentiende inevitablemente. Visto desde la perspectiva del mundo, es imposible.

Lo que allí es origen, centro, vínculo, se evidencia en el mundo por medio de Jesús y su mensaje, pero sólo de un modo indirecto. De suerte que incluso la locura en el mundo tiene que ser interrogada acerca de su posible verdad, y la acción y la palabra, según un saber racional, parecen encerrar una contradicción. En Jesús están la lucha, la dureza, la inexorable alternativa, y la infinita dulzura, la mansedumbre, la compasión por todo lo desamparado y perdido. Es el luchador desafiante y el ser que padece en silencio.

La certeza radical de Dios experimentó en Jesús inaudita exaltación por la espera del inminente fin del mundo. Esta espera fue un error en el sentido del saber cósmico; pero, aunque no se haya materializado el fin del mundo, no queda anulado el sentido de la idea fundamental. Prodúzcase ya mismo o al cabo de los tiempos, el fin proyecta luz y sombra, lo emplaza todo, sitúa ante la decisión. El error sobre la realización efectiva del fin del mundo por el carácter ineludible de esa realización ha sacado a luz esta verdad: que el hombre vive, en efecto, enfrentado a lo extremo, que él constantemente oculta a sí mismo. El mundo no es ni lo primero ni lo último; el hombre tiene que morir y la humanidad misma no durará eternamente. En esta situación, la alternativa es: por Dios o en contra de Dios; bueno o malo. Jesús recuerda lo extremo.

El sufrimiento forma parte de la esencia de Jesús; el sufrimiento extremo, total, infinito, que se consuma en la muerte. La pasión de Jesús es la pasión judía. Las palabras pronunciadas por Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado», que son las iniciales del Salmo XXII, expresan con este salmo el colmo del sufrimiento. No son resignación ante el sufrimiento, sino grito de angustia, mas también, en medio del sufrimiento, fe incondicional en Dios, en lo que es antes y después del mundo.

En el salmo en cuestión habla un hombre agobiado por el máximo apremio: Soy un gusano, no un hombre, la gente me desprecia y se burla de mí. Los malos me asedian, abriendo sus bocas cual fauces de león. «Estoy derramado cual agua todos mis huesos se han desarticulado, mi corazón está como cera, tengo la garganta reseca.» Se dirige a Dios, pues «nadie ayuda». Mas «paso el día clamando: Dios mío, pero no respondes». En medio de este mutismo y silencio, este desamparo en la impotencia, sobreviene el vuelco: «Pero, no obstante, eres el Santo, en ti depositaron su fe nuestros antepasados.» Dios ha escuchado a los miserables que clamaron a Él. También el autor del salmo alcanza íntima certidumbre: «Jehová es mi pastor, nada habrá de faltarme; aunque me toque pasar por un lóbrego valle, no tengo temor, pues Tú estás a mi lado.»

Lo esencial de este proceso en el que de la ilimitada vivencia del sufrimiento nace la íntima certidumbre acerca de Dios es, por lo pronto, colocarse invariablemente fuera del sufrimiento. El hombre se experimenta a sí mismo como un gusano, no se afirma en su dignidad y firmeza, luego, la conciencia de absoluta soledad, de estar abandonado por el pueblo, de no hallarse cobijado en una concepción nacional ni colectiva; por último, la conciencia de estar desamparado por Dios. El sufrimiento del hombre ha llegado entonces al extremo. Y el extremo, sólo él, da lugar al vuelco: cabe clamar a Dios, señalar lo insoportable que es su silencio; luego, la invocación: Tú eres el Santo; y finalmente, ya que no el pueblo, al menos los antepasados: ellos depositaron su fe en Él, y finalmente la confianza serena en el inviolable fondo último.

Esa capacidad para el sufrimiento y veracidad no tiene par en la historia. Lo terrible no está aceptado con resignación, ni soportado pacientemente, ni tampoco velado. Se insiste en la realidad del sufrimiento; se lo enuncia. Se lo experimenta hasta la aniquilación, en la cual se percibe, en pleno desamparo y perdimiento ese fondo mínimo, que es todo, la divinidad. Ésta, muda e invisible, sustraída a toda representación sensible es la única realidad. El extremado realismo que no se oculta los espantos de la existencia se conjuga con el fundamento en lo absolutamente inasible.

Si se toma como criterio un *ethos* heroico y estoico, no hay «dignidad» en esa total entrega, su enunciación y el fundamento que cual un milagro surge finalmente. Pero ese *ethos* de la dignidad o falla en la realidad última o degenera en rígida insensibilidad.

Jesús es culminación de esa capacidad para el sufrimiento. Es preciso ver la esencia judía a través de las centurias para percibir la esencia de Jesús. Pero Jesús no sufrió pasivamente. Actuó, acarreándose con ello sufrimiento y muerte. Su pasión es fracaso auténtico, no accidental. Expone su incondicionalidad al mundo que sólo admite condicionalidad y a la mundanidad de la Iglesia (representada entonces por la teocracia judía, que dio la pauta para las Iglesias posteriores). Su realidad consiste en arriesgarlo todo en el cumplimiento de la misión divina: decir la verdad y ser veraz. He aquí la valentía de los profetas judíos; no a través del brillo de grandes realizaciones, ni de la gloria de una muerte valiente para la posteridad, sino únicamente ante Dios. En la cruz se contempla la realidad fundamental de lo Eterno en el plano temporal. En esta figura preformada, la cruz, tiene lugar el cercioramiento de lo esencial en el fracaso de todo lo que es mundo.

La vivencia judía del sufrimiento es un momento de la religión bíblica del Antiguo Testamento, y ésta es el núcleo de la religión cristiana, la judía y la islámica en la diversidad de su ropaje histórico, de sus deformaciones y desviaciones, de modo que ninguna puede proclamarse dueña de la verdadera religión bíblica, que a todas sustenta. De la religión bíblica no puede hablarse en términos inmediatos sin incurrir en peligrosa pretensión. Mas cabe acaso decir esto: El denominador común de la religión bíblica no es Cristo, creación de los primeros cristianos y el apóstol Pablo, como no lo es la Ley judía, ni el carácter nacional de la religión judía y muchas religiones protestantes; el denominador común es la idea de Dios y la Cruz en cuanto Jesús es el último exponente de la idea judía del sufriente siervo de Dios.

IV. INFLUJO DE JESÚS

La influencia de Jesús es inmensa. No cabe aquí sino ilustrarla sucintamente.

a) En vida suya, era enorme el efecto que producía en los pequeños círculos y multitudes reunidas. Los fariseos, el centurión

romano, los adversarios no menos que los prosélitos quedaban impresionados. «Todos estaban pasmados y decían: nunca hemos visto cosa igual.» Hablaba Él «como uno que tiene poder, no como los escribas». Lo cierto es que también dejaba de producir efecto y quedaba decepcionado.

¿A quién se dirigía Jesús? Fundamentalmente, a todos los hombres con que entraba en contacto. No excluye a nadie. De lo que se trata es de la iluminación interior en virtud de la cual el creyente ve y ama. Ahora bien, muestra predilección por los pobres, los desheredados, los pecadores, porque tienen el alma sensibilizada y, por tanto, receptiva para la nueva fe. «Los sanos no necesitan de médico, sino los enfermos; no es a los justos sino a los pecadores a quienes he venido a llamar.» «En verdad os digo que los publicanos y las rameras os precederán en el reino de Dios.» Le son extraños quienes se sienten protegidos y amparados, los apegados a bienes mundanos: «¡Oh, cuán difícilmente entrarán los ricos en el reino de Dios!» La paz con Dios no la alcanza el fariseo pagado de sí mismo que ora: «Oh Dios, te doy las gracias por no ser yo como los demás hombres, que son ladrones, injustos, adúlteros, ni tampoco como este publicano», sino el publicano que ni osa levantar los ojos al cielo, sino que se da golpes en el pecho, diciendo: «Dios mío, ten misericordia de mí, que soy un pecador.» La parábola del hijo pródigo ilumina el sentido de la postura fundamental de Jesús.

No se contentó Jesús con contactos aislados y casuales en sus viajes. Envió a discípulos suyos como «pescadores de hombres» para que anunciaran el fin del mundo y el reino de Dios. Ésa debía ser su vida. Debían viajar de a dos, sin llevar consigo más que un bastón, ni pan, ni alforjas, ni moneda alguna en el cinto, ni tampoco muda de ropa, aunque sí sandalias.

Les limitó el área de su predicación: «No vayáis a tierra de gentiles, mas id antes en busca de las ovejas perdidas de la casa de Israel.» Aun antes de que acabaran con este país, se produciría el fin del mundo.

Le tocó comprobar qué precario y dudoso es todo influjo. La semilla de la predicación cae en tierra fértil y en suelo árido. Los hay que acogen gustosamente pero son hijos del momento. Los afanes mundanos, el espejismo de la riqueza y los placeres sexuales ahogan el mensaje. Casi todos tienen a mano pretextos, como en la parábola de los convidados al banquete. Jesús manifiesta su desilusión: «Actué en pleno mundo y a todos los encontré ebrios y a

nadie de entre ellos sediento, y así mi alma se afanó con los hijos de los hombres, pues están ciegos en su corazón.» «Son muchos los llamados pero pocos los escogidos.»

b) En vida de Jesús, los discípulos creyeron con Él en Dios, el reino de Dios y el fin del mundo. A la muerte de Jesús se dispersaron, pero al poco tiempo volvieron a congregarse. Se produjo, entonces, en ellos algo revolucionario: veían a Jesús como un resucitado; no creían ya con Jesús en Dios, sino sin Jesús en el resucitado Cristo. He aquí el paso de la religión del hombre Jesús, como una modalidad de la religión judía, a la religión cristiana, que en vida de Jesús no había existido. Ignoramos cómo se llevó a cabo este tránsito. El cristianismo inicial se sustrajo a toda observación histórica, al convertirse la comunidad de adeptos de Cristo en algo del todo inasible que fluctuaba entre el ser y el no ser. Fue el apóstol Pablo quien incorporó el cristianismo a la esfera de la historia. «Hay que ser un iluso para hacer arrancar al cristianismo de Jesús como persona histórica» (Overbeck).

Sólo el efecto inmediato de la personalidad de Jesús sobre los ánimos receptivos explica que después de su muerte sus adeptos, llevados del desconcierto en el cual por lo pronto se debatían, cumplieron la grandiosa reinterpretación de la crucifixión de primera intención incomprensible que echó los cimientos del cristianismo. Y bien, ¿qué es el cristianismo?

El cristianismo, hasta el presente, ha quedado inconcluso históricamente. A raíz de la reconstrucción del Occidente barbarizado sobre bases eclesiásticas, y como consecuencia de la subsiguiente penetración de motivos provenientes de estas bases en toda la vida espiritual de la Europa romano-germánica, el cristianismo, ciertamente, comporta un elemento común que une a la multitud de Iglesias cristianas que han librado una lucha a muerte a ortodoxos y herejes y aun a los hombres indiferentes en materia religiosa que en este ámbito se han formado. Pero no es posible definir ese elemento común como la «esencia del cristianismo» y tomar tal definición como criterio para distinguir lo cristiano de lo no-cristiano. Definiciones de tal naturaleza simplemente muestran —para la consideración histórica— esquemas ideales elaborados dentro del cristianismo, o bien son conceptos distintivos trazados por las distintas Iglesias y comunidades confesionales para reclamar exclusivamente para sí el cristianismo verdadero, o sea, actos de profesión por los cuales un credo cristiano, creyéndose en su específica modalidad el único verdadero, se diferencia de los otros, que pasan por herejes o paganos. Así pues, en la medida en que el mundo de Occidente es cristiano, la esencia cristiana —en cuanto no es usurpada por grupos específicos, desde la Iglesia romana hasta las diversas sectas—, como cristianismo occidental, es la religión bíblica, la que en definitiva engloba a todos los credos cristianos, así como a los judíos, el espíritu de los creyentes no incluidos en ningún credo eclesiástico y aun el de los que no profesan ninguno. La

religión bíblica, entonces, viene a ser el todo que, arrancando de Abraham, se prolonga a través de los milenios hasta nuestro tiempo y que nadie abarca ni nadie puede reclamar para sí. En este todo se nutre, escoge y subraya quien vive en relación con la religión bíblica. Sólo la extinción de todas las modalidades de la religión bíblica marcaría el fin del Occidente cristiano.

Dentro de la religión bíblica, Jesús es uno de sus ingredientes. Lo es de un modo especial para los que lo ven como el Cristo; sin embargo, si bien para éstos Jesucristo es el principio y centro del credo, aun en el mundo cristiano es tan sólo un momento, no el fundador del cristianismo, el cual por obra de Él solo no se hubiera originado. A la realidad de Jesús se han superpuesto nociones que le son extrañas. Se ha convertido Él en algo distinto. Pero siempre también se ha conservado un resto de su auténtica realidad.

Su influjo debe considerarse bajo dos aspectos. Por un lado, Jesús fue transformado en Cristo, el Hombre-Dios; de realidad humana fue convertido en objeto de fe. Por el otro, el hombre Jesús ha sido visto como el paradigma que se debe imitar.

1. El primer paso de la actitud de los adeptos hacia Jesús fue creer no ya en su mensaje, sino en Él mismo. Los pasos siguientes fueron creerlo el Mesías, el Hijo de Dios, Dios mismo. Desembocó esta evolución en la creencia en este Dios, de quien la única realidad humana que cuenta es que existió como hombre de carne y hueso y fue crucificado. Es característico que en el símbolo de la fe la realidad humana de Jesús queda suprimida. En efecto, en el segundo artículo se profesa la creencia en el hijo Unigénito de Dios, nuestro Señor, concebido por el Espíritu Santo y nacido en el seno de la Virgen María; tras estos antecedentes sobrenaturales, siguen como únicos hechos naturales la pasión bajo Poncio Pilato, la crucifixión, la muerte y sepultura, seguidas por más hechos sobrenaturales: la bajada al infierno, la resurrección al tercer día y la ascensión al cielo, en donde está sentado a la diestra de Dios y de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

Kierkegaard sacó las consecuencias: lo único que realmente importa es que Dios tomó la naturaleza humana y fue crucificado. El conocimiento de lo histórico, lo real, no tiene importancia para la fe. La investigación del Nuevo Testamento es superflua y un estorbo para la fe, pues ésta no está fundada sobre el conocimiento de una realidad histórica, susceptible de ser precisada por una investigación crítica. Ni aun para el contemporáneo de Jesús que lo vio en persona, fue testigo de su vida y tuvo una impresión directa de sus actitudes, modos de comportarse, actos y palabras, está la fe determinada y condicionada por la realidad.

Ese credo fundado sobre Jesús no fue instituido por éste. Se originó después de su muerte. Jesús se apareció a María Magdalena y varios discípulos. Después, la ignominiosa muerte en la cruz fue transformada en muerte expiatoria. Finalmente, con la bajada del Espíritu Santo se fundamentó el sentido de la comunidad de creyentes. La realidad de las comunidades de creyentes pasó a ser la Iglesia. La relación evangélica de la última cena se convirtió en base de un culto. El sacramento de la eucaristía fue conclusión de un proceso evolutivo, mientras que

de haber sido instituido debiera haber sido lo primero. «Jesús no se hizo a sí mismo sacramento» (Von Soden).

Los contenidos del credo: la muerte expiatoria de Jesús; la redención de todos los creyentes por dicha muerte expiatoria en la cual Cristo tomó sobre sí el pecado de ellos; la justificación por la fe; Cristo como Segunda Persona de la Santísima Trinidad; Cristo como el Logos (Razón cósmica), colaborando en la creación del mundo y compañero del pueblo de Israel en el desierto; la iglesia como cuerpo místico de Cristo; Cristo, en cuanto otro Adán, como comienzo histórico de una nueva humanidad: todo eso y el copioso material restante de la rica historia de los dogmas cristianos no tienen nada que ver con Jesús. Se trata de una realidad nueva, de extraordinaria influencia histórica.

2. Si no hubiese sido por las Iglesias, el cristianismo no habría podido desarrollarse a lo largo de milenios. La existencia del canon de las sagradas escrituras hizo, entre tantas y tan variadas causas de ese proceso, que Jesús conserve permanente vigencia. Aun cuando el apóstol Pablo ya no estaba interesado en el hombre Jesús, en el Nuevo Testamento hablaban los evangelios. Los escritos de este canon, junto con el Antiguo Testamento, abundan tanto en motivos contradictorios que no es lícito pretender ver aquí o allá la clave del evangelio, del mensaje de Jesús, de la religión bíblica. Tampoco Jesús es la clave. Pero de su realidad nacía el impulso dondequiera que alentara la idea de imitación de Jesús.

De tanto en tanto la imitación de Jesús ha sido entendida radicalmente: cumplir al pie de la letra los postulados del Sermón de la Montaña, esto es, practicar efectivamente la no-resistencia, cumplir el mandato de predicar el evangelio, esto es, recorrer el mundo de a dos, sin poseer más que un solo juego de ropas, un par de sandalias y un bastón; seguir la Pasión, esto es, provocar para sí mismo el sufrimiento y el hundimiento en el mundo por activa afirmación de lo extremo que Jesús hizo y dijo, el martirio como verdad.

Es diferente si la imitación de Jesús se entiende como la transfiguración del propio sufrimiento infligido por el destino. La Pasión de Jesús es, entonces, modelo que enseña a sobrellevar aun el sufrimiento más injusto e incomprensible, a no entregarse a la desesperación en medio del desamparo, a acogerse a Dios en el origen de todas las cosas, como único y supremo sostén, a cargar cada cual con su cruz con serena resignación; aun el padecimiento más atroz ha quedado santificado por Jesús.

La imitación de Jesús presenta una tercera variante si se reconoce la supremacía de los postulados morales, la absoluta pureza y el sentido del amor como voluntad de Dios. Esto obliga a reconocer que, aun en el mejor de los casos, experimentamos nuestra insuficiencia moral.

Cabe, por último, una inspiración en Jesús que no supone imitación. Jesús ha mostrado una vida cuyo sentido no se ve destruido, sino, por el contrario, corroborado por el fracaso en el mundo,

no de modo inequívoco, es verdad, pero sí como una patente posibilidad. Ha mostrado la liberación del miedo a la vida en virtud del hecho de cargar con su cruz. Su mensaje enseña a tener siempre presente la absoluta miseria del mundo, prohíbe toda actitud de complacida suficiencia, recuerda la instancia superior. El absurdo de sus dichos y actos pueden tener un efecto liberador.

A través de todas las supersticiones, muchos hombres del ámbito de la religión bíblica han alcanzado a ver a Jesús como un origen. Ha influido pese a los velos en que ya los escritos del Nuevo Testamento lo envolvieron. Ha hablado como Él mismo por su ser y su decir. La contemplación del hombre Jesús, su presencia todavía viva parece una inagotable fuente de impulsos, en razón de su radicalidad siempre plena de sentido. Jesús permanece como una formidable potencia frente al cristianismo que hizo de Él su fundamento. Permanece como una carga de dinamita que muchas veces ha intentado romper las petrificaciones mundanas del cristianismo en sus Iglesias. Lo invocan los herejes que toman en serio la radicalidad.

Se ha cumplido una extraordinaria labor intelectual que ha procurado, echando mano a las nuevas distinciones, y formulaciones conceptuales sistemáticas, integrar en un todo el torrente de contradicciones. Con fortuna y, sin embargo, en vano la voluntad eclesiástica dirigida al mundo y al orden ha intentado contener la fuerza explosiva que es Jesús; como al fuego, ha logrado dominarla para un efecto deseado, pero limitado, sin poder impedir, sin embargo, que de tiempo en tiempo volviera a irrumpir y con arrolladora pujanza pugnara por traer, con el fin del mundo, el reino de Dios.

Desde ese origen se le han presentado al pensamiento dogmático-eclesiástico y a la acción eclesiástica en el mundo las particulares dificultades que jamás pudieron ser superadas y que, simultáneamente, han hecho posible en el seno del cristianismo su vitalidad, tanto en el escamoteo como en la grandiosa voluntad de verdad.

Comenzó aquello al no haberse producido el esperado fin del mundo. La nueva situación forzó a reorientar el pensar y el obrar (Martin Werner). Al reino de Dios, vanamente esperado, le sustituyó de hecho la Iglesia. Jesús, predicador al fin, se convirtió en instituidor del sacramento. Pues bien, integrar en la historia el reino de Dios que pone fin a la historia significa cambiar su sentido. Las tareas propias de los órdenes humanos en el mundo, del quehacer de la ciencia, de la poesía, del arte, de la organización de una existencia feliz según los criterios del mensaje desde la situación extrema, lleva a las antinomias irreductibles de lo que se formula bajo la rúbrica de «cristianismo y cultura». Si se presenta en la forma de preceptos para este mundo lo que según su sentido es propio del reino de Dios, no es posible encontrar una unidad convincente.

La concepción de la personalidad y el mensaje de Jesús está condicionada y limitada tanto por intereses rebeldes como por intereses dogmático-eclesiásticos. A los rebeldes les interesa encontrar razones para la negación de todo lo perteneciente al mundo, con el fin de alimentar su destructora voluntad de poder. Por su parte, el pensamiento dogmático-eclesiástico está interesado en incorporar lo extremo, lo desbordante en un acervo de verdad eterna e inmutable del cristianismo; razón por la cual le resulta insoportable reconocer que sea admisible un cambio del pensamiento cristiano como consecuencia de no haberse producido el esperado fin del mundo.

En lo que respecta al conocimiento histórico de Jesús, el pensamiento confesional ortodoxo está interesado en adoptar una postura de radical escepticismo, para poner en lugar de la realidad histórica, llenando el vacío, su dogma de la salvación que escapa a toda crítica histórica por no ser de carácter empírico, sino sobrenatural, o bien, a la inversa, en reconocer todo el relato evangélico como realidad histórica en la cual debe creerse lisa y llanamente, más allá de la investigación histórico-crítica. En el primer caso, consecuentemente se anula el saber histórico, entendiendo que su aportación no cuenta para la fe. En el segundo caso, la investigación histórico-crítica se limita a temas no esenciales, toda vez que se entiende que la investigación no alcanza, no puede ni acrecentar ni disminuir la realidad empírica revelada, absolutamente cierta de las comunicaciones bíblicas.

Tanto para los modos de fe de los rebeldes como para los del pensamiento eclesiástico carece de interés la realidad histórica del hombre Jesús, que tan trascendental significación reviste para nosotros en la historia de la filosofía.

NAGARJUNA

Fuentes: Prajnaparamita. Nagarjuna.
Bibliografía: Oldenberg. Hackmann. Schayer. Stcherbatsky.

ORIENTACIÓN HISTÓRICA

Aproximadamente desde el siglo I al VIII d.C. estuvo vigente en la India una filosofía que hacía uso de operaciones lógicas y se escribía en el idioma sánscrito. Sus representantes fueron la escuela hinduista nyaya y las sectas budistas mahayana. Pensadores célebres de las sectas budistas fueron: Nagarjuna (cerca del siglo II d.C.), Asanga, Vasubandhu, Dignaga y Dharmakirti (siglo VII). La literatura existente al respecto no se encuentra en la forma que debió darle originalmente el pensador, sino en obras posteriores que, sin embargo, se convirtieron en adelante en obras fundamentales para el budismo filosófico, sobre todo en China.

Dentro de ese mundo de la lógica dialéctica, entendida como autocomprensión de una praxis de vida, la corriente de los sunyavadines llevó hasta sus últimas consecuencias los presupuestos de esas sectas. Algunas de sus enseñanzas son: todo está vacío; todas las cosas son momentáneas; carecen de una manera de ser determinada; son semejantes a una ilusión inducida por las artes mágicas. El conocimiento verdadero reside, por tanto, en el vacío mismo. Puedo alcanzarlo en el desprendimiento, esto es, en un pensamiento sin signos, sin significado (en la «ausencia de cualidades características»), al que no mueve ninguna inclinación, ningún fin y, en definitiva, nada (en la «ausencia de inclinaciones»). Esta doctrina se hace llamar a sí misma la «perfección de la sabiduría que divide al diamante» y, también, la «vía media» (*madhyamica*) entre las tesis del ser y del no ser de la existencia. En efecto, el vacío (*sunya vada*) no es atribuible ni al ser ni al no ser. El estado del conocimiento perfecto reside en el silencio perfecto que nada disputa.

Si podemos obtener una cierta visión de ese pensamiento, ello se debe a la existencia de dos libros (Prajnaparamita, Nagarjuna) que se hallan traducidos al alemán del chino y el tibetano, mientras que los originales en sánscrito se han perdido. Por lo demás, hemos de añadir a lo anterior algunos breves capítulos de las

sutras de cuarenta y dos secciones (traducidas por Hackmann, pp. 246ss.). Es difícil hacerse una idea de la personalidad de Nagarjuna, pero su figura sigue vigente entre nosotros como el representante de esa posibilidad extrema de la supresión y superación de la metafísica a través de ella misma.

I. LAS OPERACIONES DE PENSAMIENTO

1. EL CONCEPTO FUNDAMENTAL DE DHARMA

Un *concepto fundamental* de este pensamiento es el de *dharma*. Lo que es, es dharma. Dharma es cosa, propiedad, estado, es contenido y conciencia del contenido, es objeto y sujeto, orden, configuración, ley y doctrina. Motiva la representación, «que no es tanto algo ordenado y configurado sino, más bien, un ordenarse y configurarse el contenido del mundo, de manera que cada orden haga sitio a otro orden, y cada configuración a otras configuraciones» (Oldenberg). Los dharmas, siendo cada uno independiente, aparecen enumerados en una especie de sistema de categorías que alcanza el número de setenta y cinco. El concepto de dharma es tan plurívoco como el de nuestro occidental «ser». El ensayo de traducir esta palabra supone un fracaso inevitable, pues sus significados son omniabarcantes.

2. EL «NO ADHERIRSE»

El *objetivo* de ese pensamiento aparece expresado como un «no adherirse» a los dharmas, como un no admitir o no aferrarse a ellos, como un desprenderse o liberarse de ellos para alcanzar el conocimiento perfecto. De ahí que el conocedor perfecto (el bodhisattva) «no se mantenga en el fenómeno ni en la sensación ni en el concepto ni en las formas ni en la conciencia» (Pr. 37). Los niños y la gente ordinaria se adhieren a los dharmas, y se los imaginan aunque ninguno de ellos sea en sentido estricto. Una vez imaginados, le adhieren un nombre y una forma. El conocedor perfecto, sin embargo, procede de otro modo. En efecto, el bodhisattva no aprende ningún dharma, sino que «descubre los dharmas ante sí como si no los descubriera».

El desprenderse de los dharmas tiene lugar mediante un nuevo paso. Cabría pensar que la doctrina misma se reduce al dharma,

el cual es posible que exista. Buda ha existido y también los bodhisattvas, que alcanzan la perfección del conocimiento. ¿No son ellos reales? No, pues también se reducen al vacío. «No veo aquella cosa (dharma) que sería el bodhisattva; tampoco contemplo aquella cosa (dharma), a saber, la perfección del conocimiento» (Pr. 35). La perfección del conocimiento no es algo que pueda ser representado, y tampoco se presenta como algo que comparezca ante nosotros. Pues lo que no implica aferrarse al fenómeno, por ello mismo tampoco es fenómeno; lo que no implica aferrarse a la sensación, al concepto, a la figura, a la conciencia, por ello mismo tampoco es conciencia. Tal es el pensamiento fundamental: desprenderse de todo para, a continuación, desprenderse del desprendimiento mismo; no permanecer dependientes de nada.

3. El medio de que se vale ese pensamiento es la dialéctica

Estas operaciones fueron desarrolladas, sobre todo, por Nagarjuna, aunque ellas mismas se convertirían más tarde en una nueva doctrina. Reproducimos a continuación algunas de sus líneas de pensamiento:

a) *Todas las designaciones carecen de esencia*

Al hablar, pretendo llegar mediante el uso de signos (*nimitta*) a aquello que es designado. Se deben «alcanzar» las diferencias de designación para, por ejemplo, alcanzar el nacer y el perecer. Pero la designación y la distinción nos hacen incurrir en errores, lo que se sigue de los razonamientos siguientes:

> Ni la designación ni lo designado pueden ser alcanzados como algo único o como algo diferente. Pues, si fueran algo único, entonces ardería la palabra «fuego» al ser pronunciada. Si fueran algo diferente, entonces no habría una designación sin lo designado y, a la inversa, no habría ninguna cosa designada sin una designación; por tanto, no podrían ser diferentes. Así, la designación y lo designado no pueden ser alcanzados como algo único ni como algo diferente y, en consecuencia, no son nada en absoluto mientras hablo. Ahora bien, si se dice que la designación sería como un reflejo, entonces sería falsa en cuanto un mero reflejo. Pero lo que se representa y distingue desde algo que no es sino un reflejo no puede existir verdaderamente.
>
> Por tanto, como la designación y lo designado no pueden ser alcanzados ni como algo único ni como algo diferente, tampoco llegarán a alcanzarse las dis-

tinciones entre las cosas designadas, como en el nacer y el perecer, el ir y venir, etc. Por ello es el vagar entre signos un vagar en la apariencia, lo que dista mucho de ser la perfección del conocimiento. Pero alguien vaga entre signos cuando vaga entre los signos del fenómeno, esto es, cuando vaga entre representaciones: el fenómeno es signo; cuando vaga entre representaciones: el fenómeno está vacío; cuando vaga en la representación «yo vago»; cuando vaga en el signo de la conciencia, en la representación «la conciencia es signo».

Por tanto, no hay salida posible del lenguaje mediando por signos cuando nos valemos del medio del lenguaje mismo. De este modo, en cada frase volveré a verme atrapado en aquello de lo que quería escapar.

b) *A simple vista, todo es y también no es*

Todos los enunciados pueden ser demostrados o refutados mediante la inspección ocular.

Una expresión como la de «perecer» no se corresponde con la realidad, pues en el mundo vemos que hay cosas imperecederas; así, por ejemplo, si hoy vemos que hay arroz es porque siempre lo hubo; como es algo que está a la vista, no es perecedero. También «nacer» es una expresión impropia, pues vemos que en el mundo hay cosas que no han nacido. En este sentido, también cabe decir que la aniquilación no es, ya que de las semillas de arroz nace el brote de la planta del arroz. Como es el nacer lo que aquí se percibe, entonces no hay aniquilación. Por el contrario, lo eterno no es porque en el mundo no hay cosas eternas. En efecto, no podemos ver la semilla de arroz en la época de su germinación. De este modo, la simple inspección ocular demostrará una y otra vez algo diferente: las cosas no son iguales, no son diferentes; no hay ningún nacer y ningún perecer, etc.

A este pensamiento subyace el hecho de que siempre es posible poner de manifiesto tales categorías en alguna parte del mundo. En lugar de preguntar dónde tienen validez y dónde no la tienen, este método de refutación, basado en la inspección ocular, mostraría que todas ellas poseen siempre en alguna parte una validez particular. Con ello, sin embargo, también se demuestra que no son correctas y que son fáciles de refutar cuando se las considera válidas para todo y, en cuanto tales, como categorías absolutas.

c) *Cómo se refuta el ser y el no ser*

El ser es y la nada no es. Nagarjuna rechaza tanto esa posición como esta otra: nada es. Para ello, su argumentación sigue los pasos

que enseguida especificaremos. En cada caso se comienza planteando una tesis; a continuación, se la refuta para dejar espacio a una nueva tesis; ésta, por último, vuelve a ser refutada:

Primero: *las cosas son en sí*. No, pues lo que es en sí no es por obra de otras causas o condiciones. Ahora bien, todo lo que es, es en virtud de causas y de condiciones. Por tanto, nada es en sí, sino que todo es en virtud de otro.

Segundo: *aunque no hay ningún ser en sí, sin embargo sí hay el ser otro*. No, pues si no hay ser en sí, ¿de dónde vendría el ser en otro? Sólo de una manera impropia podríamos llamar al ser-en-sí de una cosa ser otro. Si no hay ser en sí, tampoco hay ningún ser otro.

Tercero: *aun sin ser en sí y sin ser en otro serían las cosas*. Esto es imposible, pues ¿cómo podría haber un ser sin ser en sí sin ser otro? Por tanto, sólo si hay ser en sí y ser otro se alcanza el ser.

Cuarto: *y, sin embargo, tampoco el no ser es*. En modo alguno, pues si no se alcanza el ser, tampoco se alcanzará el no ser. La gente denomina no ser tan sólo al ser otro de un ser.

El nervio del razonamiento reside en la prueba de la imposibilidad tanto del ser como del no ser:

Si el ser fuera por sí mismo (ser-en-sí), entonces su no ser no sería. Nada de lo que es puede convertirse en otro por sí mismo. Si algo, que es, existe realmente, entonces no es posible que sea otro.

Ahora bien, si no existe un ser por sí mismo (ser-en-sí), ¿respecto de qué ser sería entonces el ser otro? O, dicho con otras palabras, ¿respecto de qué ser sería ese no ser?

La consecuencia de lo anterior para el comportamiento del poseedor del conocimiento perfecto es la siguiente: Al decir «ello es», se capta la eternidad. Al decir «no es», se hace referencia al punto de vista de la aniquilación. Ambas demuestran ser posiciones insostenibles. De ahí que el sabio no deba situarse ni en el ser ni en el no ser, ni afirmar, por tanto, el punto de vista de la eternidad o el de la aniquilación.

Si alguien quisiera fijar un término al razonamiento anterior y erigirlo en doctrina, de modo que cupiera afirmar el ser o el no ser, la respuesta no podría ser sino ésta: aquellos que ven el ser en sí y el ser otro, el ser y el no ser, no conocen todavía la índole de la doctrina de Buda. Si Buda refuta el ser, los hombres afirman erróneamente que él afirma el no ser. Si Buda refuta el no ser, ellos afirman erróneamente que él afirma el ser. Pero Buda, sin discutir sobre el ser y el no ser, los ha refutado a ambos. Por tanto, se han de desechar los dos puntos de vista, tanto el del ser como el del no ser.

d) *El esquema de la refutación*

Se llega a tomar conciencia metódica de que todo enunciado posible puede y debe ser refutado.

De ahí que se plantee la exigencia de refutar todas las posiciones a la vez: «Los samkyas suponen que el fundamento y la consecuencia son una misma cosa, y por eso se dice, para rebatirles, que no son una misma cosa. Los vaisesikas suponen que el fundamento y la consecuencia son diferentes, y de ahí que se diga, para rebatirles, que no son diferentes.»

En estos procedimientos se configura un cierto tipo de método: recorrer siempre cuatro posibilidades, para refutarlas luego una a una y rechazarlas todas al final. Estas posibilidades son: 1) algo es; 2) no es; 3) es y no es; 4) ni es ni no es. Toda salida que pudiera conducir a un enunciado último y válido aparece aquí clausurada.

Consecuencia de lo anterior es que todo puede ser formulado de una manera positiva y negativa. Buda enseñó lo uno y también lo contrario. Se supera la oposición entre lo verdadero y lo falso, así como la oposición respecto de esa oposición. Al final no hay posibilidad de que permanezca en pie ningún enunciado.

En cada dharma se vuelven a repetir y a refutar los cuatro puntos de vista. Así, por ejemplo, se dice: el fin es; el fin no es; el fin es y no es; el fin ni es ni no es. O: tras el nirvana existe Buda, no existe; existe y no existe; ni existe ni no existe. O también: quien camina por el conocimiento perfecto no concibe «yo camino», tampoco «yo no camino», tampoco «yo camino y no camino» y tampoco «ni camino ni no camino».

e) *El material que y con que se refuta*

El esquema argumentativo se repite continuamente, aunque se vale en cada caso de un material diferente. Éste preexiste ya en las maneras de pensar, en las opiniones y enunciados y, en definitiva, en las categorías de la filosofía hindú. Pues, al igual que el fuego depende del combustible, también la operación del desprenderse depende de aquello de lo que uno se desprende. Muchas de estas categorías son también de uso corriente para nosotros, aun cuando algunas nos resulten inusuales. Y todas ellas poseen, en general, un matiz propiamente hindú, a pesar de que podamos traducirlas a nuestro lenguaje con términos tales como los de ser y no ser, nacer y perecer, tiempo, materia, sí mismo, etc.

4. Resumen de la doctrina

a) Hay *dos verdades*: la *verdad velada del mundo* y la *verdad del sentido superior*. La verdad velada del sentido común ve a todos los dharmas como algo que ya ha nacido. La verdad del sentido superior permite contemplar todos los dharmas como algo que no ha nacido. Ahora bien, el sentido superior no puede obtenerse con independencia de la verdad velada. Sin embargo, no puede alcanzarse el nirvana con independencia del sentido superior. Ello significa que la doctrina de Buda depende de dos verdades o, por decirlo de otro modo, sólo cabe alcanzar lo verdadero atravesando la vía de lo falso. Pero esta vía sólo puede ser atravesada en virtud de la iluminación procedente de la verdad superior. Esa iluminación no permite aún que yo, al pensar los dharmas, en sí vacíos, reconozca lo absurdo del mundo; lo que sucede es, más bien, que yo, mientras los pienso y participo de ellos, veo cómo se disuelve mi adhesión al mundo en virtud de aquella iluminación.

b) Si se concibe lo Uno en la forma de las dos verdades mencionadas, esa concepción lleva a dos puntos de vista contrapuestos, a saber, al punto de vista del ser en sí esencial de todas las cosas o al del no ser de todas las cosas. En efecto, si consideramos las cosas como siendo en sí, como dotadas de una existencia sustantiva, entonces carecerían de fundamento y no estarían condicionadas, por lo que no habría causas y efectos, actos y agentes o nacer y perecer. Ahora bien, si consideramos las cosas como no siendo en absoluto, entonces todo se asemejaría a una ilusión. Frente a ambas posiciones, Nagarjuna ve el vacío de las cosas. Según el filósofo, éstas no son ni ser en sí eterno ni nada; se hallan en la «vía media» entre el ser y el no ser, pero están vacías. No hay ningún dharma que no esté vacío.

Nagarjuna denomina a su punto de vista la doctrina del «nacer dependiente», que representa para él la expresión de la verdad más profunda. Sin embargo, al formularla vuelve a transitar por senderos determinados y, según su propio esquema metódico, insuficientes. Ello sucede, por ejemplo, cuando el filósofo resume su doctrina con las siguientes palabras: «Inclinaré mi cabeza ante aquel que pueda enseñar el nacer dependiente, el silencioso extinguirse del despliegue, de este modo: no nace ni perece, no es eterno ni está dividido; no es uno ni diverso; no viene ni va.»

El punto de vista del vacío de las cosas en su nacer dependiente salva la realidad de la superación del sufrimiento, la realidad del camino. Pues, si el ser en sí es, entonces no habrá ningún nacer y ningún perecer. Lo que no existe en virtud de su propia esencia, no puede nacer y perseverará eternamente. Si el ser en sí es, entonces ya no se podrá alcanzar nada ni hacer nada, pues todo estará ya siendo. Si el ser en sí es, los seres vivos carecerían de estados diferenciables, y no habría sufrimiento. Pero, si el vacío de las cosas es, entonces hay nacer y perecer, actuar y alcanzar. De este modo, el que discute el vacío de las cosas, discute la presencia mundana común a todas las cosas. Hay sufrimiento, precisamente, porque no existe en sí y no es eterno.

c) La consecuencia más sorprendente y expresada con mayor claridad de lo anterior es la que sigue: si nada es propiamente, de ello parecerá inferirse entonces la no existencia de Buda, así como la no existencia de su doctrina, del conocimiento, de la práctica, de la comunidad, de los monjes y de los sabios que han alcanzado el fin. Si esto se presenta como una objeción, la respuesta será la siguiente: todos ellos existen en el sentido de ser vacíos, en el sentido de que ni son ni no son. Y, puesto que el ser vacío es, entonces también Buda es. Si las cosas no fuesen vacías, no se daría ningún nacer y perecer, ningún sufrimiento, y tampoco Buda o su doctrina del sufrimiento, la supresión de éste y el camino hacia su supresión. Pero, si hubiera el sufrimiento en sí, entonces no podría ser destruido. Si existiera el camino en sí, su trayecto no sería transitable, pues no existe ningún trayecto en lo que es eterno. Si se admite el ser en sí, ya no queda nada por alcanzar. De ahí que Buda sea, enseñe y obre en el vacío. Tan sólo cuando un hombre llega a ver todos los dharmas en el vacío a través de las condiciones, podrá ver la doctrina de Buda, las cuatro nobles verdades, y alcanzar la aniquilación del sufrimiento.

Y no habrá entendido el sentido de la doctrina de Buda quien dirija la objeción anterior contra ella alegando su inesencialidad. La objeción deja de serlo cuando todo lo concebido, representado y existente es contemplado en el vacío mismo. Para quien el vacío es cierto, para ése será también cierto todo, ya sea mundano o supramundano. Para quien el vacío no es cierto, tampoco lo será nada.

El que discrimina entre los cuatro puntos de vista del esquema lógico-metodológico se mueve en el ámbito de la verdad velada, apresado como lo está entre distintas clases de representacio-

nes. Ése seguirá aferrándose a la alternativa: «Si lo uno es verdadero, lo otro carece de sentido». Ése «capta como si asiera volúmenes». Sin embargo, a los que sus ojos permanecen abiertos para el conocimiento verdadero les resultarán ilusorios los cuatro puntos de vista.

Quienes se imaginan ver a Buda a través de desarrollos tales como los de ser-no ser, eterno-no eterno, vacío-no vacío, cuerpo-alma, etc., verán dañado su ojo espiritual por causa de esos mismos desarrollos. Éstos ven a Buda en tan escasa medida como ven el sol los ciegos de nacimiento. Pero quien ve el nacer dependiente, ése verá el sufrimiento, el nacimiento, la destrucción del sufrimiento y la vía de salvación. Con ello sucede como en el caso de un hombre dotado de visión, a quien la aparición de una luz le permite ver todos los diferentes fenómenos.

II. DISCUSIONES SOBRE EL SENTIDO DE LA DOCTRINA

1. La posibilidad de enseñar

Hay una doctrina que subyace al acto de llevar a cabo en la doctrina misma la refutación de todo enunciado, la extinción de toda afirmación acerca del ser o del no ser y la afirmación de este modo de proceder como universalmente válido. Como tal, hay quienes se han cuidado de calificar esa doctrina de negativismo o nihilismo. Sin embargo, esa denominación no es correcta, pues lo que se busca en la doctrina es, precisamente, lo auténtico y, por cierto, de tal manera que el sentido de eso, que es auténtico, impide que se convierta a sí mismo en doctrina. De ahí que esté siempre abocado a paradojas que se suprimen y superan a sí mismas, apuntando entonces a otras expresiones: «Buda dice: mi doctrina consiste en pensar el pensar del no pensar, en hablar el habla del no hablar, en practicar la disciplina de la ausencia de disciplina» (Sutra de 42 secciones).

Ahora bien, esa doctrina se da de hecho como tal, tanto en su forma escrita como en la lección oral o como en ejercicios prácticos y modos de comportamiento. «En el grado de oyente se ha de oír, captar, retener, recitar y exponer esta perfección del conocimiento. En ella, sin embargo, es uno mismo el que debe instruirse y esforzarse» (Pr. 36). Éste es, no obstante, tan sólo el primer grado. El monje que aún no haya alcanzado la meta, «obedece con con-

fianza» (Pr. 38) al aprender la doctrina de este modo, atendiendo a ella y consagrándose al conocimiento absoluto. Todavía no está en la verdad, que no es aprehendida en virtud de un contenido lógicamente determinado y cognoscible como tal, sino que «despierta súbitamente a una inigualable y perfecta iluminación» (Pr. 41).

Este proceso, que cursa desde el oír y aprender al surgimiento de la verdad misma, puede llegar a conmover al hombre entero con el pensamiento. Los argumentos de la doctrina, como tales, no dejan que nada permanezca en pie, pues disuelven, confunden y llevan al desfallecimiento. De ahí que se diga: «Si él, al oír estos pensamientos, no se estremece y no siente temor [...]; si, ante semejante doctrina, no cae desfallecido y no se angustia, y si su espíritu no le rompe la espina dorsal [...], entonces ése habrá de ser iniciado en la perfección del conocimiento» (Pr. 35, 77).

Al leer estos textos, vemos que la doctrina constaba de ejercicios y de constantes repeticiones, y que en ese repetir y modificar hay un estado de ánimo propio que se corresponde con el contenido. El elemento lógico aparece rara vez puesto de relieve, y aún con menos frecuencia expuesto de una forma claramente ordenada y pulida. La dialéctica aparece relacionada con meras enumeraciones. Todo ello se conforma, tal vez, con el asunto tratado. Pues toda descomposición o análisis lógico es, aquí, propedéutica, si bien no para una intuición que haya de sobrevenir positivamente en algún desarrollo de ideas, sino para un silencio y un reposo que viene a ser llenado desde otra parte. Toda fundamentación se suprime aquí a sí misma.

Ello resulta evidente en algunas anécdotas (según Hackmann). Bodhidharma inquirió a sus discípulos por qué no expresaban su experiencia. Las respuestas son, en su conjunto, correctas, pero se siguen unas a otras desde las superficiales a las más verdaderas. La primera dice: la experiencia no depende de palabras formuladas, aun cuando se la relacione con ellas en la iniciación. La segunda dice: lo experimentado sería como un paraíso que súbitamente volviera a desvanecerse, de manera que no se deja expresar con palabras. La tercera dice: como todo lo existente posee tan sólo un ser aparente, el contendido de su experiencia, al ser apresado en palabras, también se reduce a apariencia y vacío. El cuarto, en lugar de responder, se presenta con actitud reverente ante el maestro y guarda silencio. Este último es el que ha ofrecido la respuesta más verdadera y el que se convertirá en sucesor del patriarca.

Bodhidharma habla con el emperador Liang Wu-ti. —El emperador dice: no he cesado de construir templos, de autorizar la redacción de textos sagrados y de dar mi permiso a los nuevos monjes para que ingresen en los monasterios. ¿Qué mérito hay en todo esto? —¡Ninguno en absoluto! Todas esas cosas no son sino como la sombra que sigue al objeto y que carece de un ser real. —El empe-

rador: ¿En qué consiste entonces el verdadero mérito? —En que uno, rodeado de vacío y silencio, se ensimisme. Un mérito tal no puede alcanzarse con medios mundanos. —El emperador: ¿Cuál es la más importante de las doctrinas sagradas? —En un mundo que está completamente vacío no cabe llamar sagrado a nada. —El emperador: ¿quién es ése que así se me habla? —¡No lo sé!

Ahora, sin embargo, se plantea la siguiente pregunta: si de lo que se trata es de una perfección del conocimiento que no descubre, percibe ni contempla, ¿cuál es esa perfección del conocimiento en la que se ha de iniciar a los discípulos? Respuesta: debe ejercitarse de tal manera que, al hacerlo, no se imagine nada acerca del pensamiento de la iluminación. La naturaleza de ese pensamiento es pura. Ese pensamiento no es, de hecho, pensamiento alguno.

A la pregunta de si ese pensamiento del conocimiento perfecto no es porque no es pensamiento, cabe responder lo siguiente: en aquello que no es pensamiento no se descubre ni el ser ni el no ser; de ahí que no se dé la posibilidad de preguntar si ese pensamiento, que propiamente no lo es, es (Pr. 35).

2. ¿CUÁL ES EL SENTIDO DE LAS OPERACIONES DE PENSAMIENTO?

Se exige no mantenerse en una posición fija, sino, más bien, desprenderse de todas ellas: no apoyarse en ningún dharma, ni en los sonidos ni en las cosas palpables, ni en lo concebido o representado, y, asimismo, disolver la fundamentación de todas las fundamentaciones. En efecto, «lo que está fundado carece, precisamente, de fundamento» (Pr. 149). De ahí que no quepa admitir ninguna manera alternativa de pensar por la que podamos decidir entre términos contrapuestos, pues lo que se ha de hacer es, más bien, volver a suprimir y superar todas las distinciones. No hay un límite en el que el pensamiento pueda descansar finalmente y hallar en él un punto de apoyo. Por el contrario, es en el pensar mismo y en virtud de él como se suprime el propio pensar y se supera en algo que es más-que-pensar: la perfección del conocimiento. La ausencia de contenido, exigida por el pensar normativo, debe despertar el contenido infinito de lo que no puede ser pensado.

Por tanto, el pensamiento deviene un continuo replegarse. En efecto, el contrasentido es ya inherente a todo enunciado como tal. El decir es concebido como algo que se suprime necesariamente a sí mismo. Es en ese suprimirse en lo que consiste la posibilidad

de que despierte la verdad. La verdad auténtica sólo puede revelarse al negarse a sí misma como contenido expresado con palabras. Por tanto, el camino conduce, a través de una verdad que no es tal por estar pensada, a la verdad, que se muestra como algo que ya no puede ser concebido. Esa verdad auténtica vive como pensamiento en virtud del proceso de combustión de la verdad precedente.

Si se pregunta ahora qué pueda ser entonces ese no pensar alcanzado a través del pensar, ese desprendimiento que se desprende incluso de todos los actos de desprenderse, cabría responder: aprehendiendo lo no aprehendido no es él mismo aprehendido, pues ha dejado de ser aprehensible mediante signos (Pr. 38). Al llegar a este punto, el sabio «se mantiene firme en el sentido de no mantenerse» (Pr. 48); «no estará en ninguna parte; antes bien, estará en el conocimiento total como si no estuviera».

Ahora bien, como el maestro de esa doctrina se contradice continuamente al hablar, el método mismo hará que el sentido de la doctrina se haga consciente. Ésta consiste en pensar radicalmente aquello que no arraiga en los dharmas. Es por ello por lo que cabe encontrar siempre «una vía de salida», sea cual sea el dharma de que se trate. Cuando habla, el maestro no entra en contradicción con la esencia de la doctrina debido a su independencia respecto de todos los dharmas. Sin embargo, sí entra en contradicción con todos los enunciados, incluso con aquellos que él mismo pronuncia. De ahí que también quede justificado todo lenguaje falso, pues el lenguaje es en sí mismo siempre falso: «Siempre que alguien, en el curso de la lección, se delate en el error de explicar el vacío como no vacío, en él habrá que entenderlo todo sin denunciar el error y, a la vez, comprenderlo como lo que se debe alcanzar». Esto ha de «considerarse como el núcleo de todas las discusiones relativas al vacío» (Nag. I, 27).

También cabría expresar el sentido de este pensamiento del modo siguiente: por el pensamiento nos encadenamos a lo pensado, a los dharmas; ésta es la razón de la caída de nuestra existencia en el sufrimiento. Por el pensamiento mismo, pero en la dirección contraria, volvemos a desprendernos de lo pensado. En efecto, después de que el pensamiento nos ha encadenado, volvemos a desprendernos de esas cadenas con las propias armas de aquél hasta que irrumpimos en el no pensar, esto es, en la libertad.

Nagarjuna quiere pensar y decir lo que no se puede decir. Lo sabe y, por esa misma razón, quiere anular lo pensado. De ahí que

se mueva en argumentaciones que se suprimen a sí mismas. Los evidentes errores lógicos que observamos en los textos remiten, en parte, a carencias que pudieron ser corregidas; por otra parte, sin embargo, remiten precisamente a necesidades lógicas que demuestran la imposibilidad de querer expresar con palabras la verdad absoluta.

En el pensamiento de Nagarjuna podemos hallar una analogía formal, de un lado, con la dialéctica de la segunda parte del *Parménides* platónico y, de otro, con la lógica analítica moderna (Wittgenstein). Esta lógica analítica podría corregir de una forma planificada esos errores de los textos hindúes que para los occidentales resultan tan enojosos como la misma lógica del *Parménides* platónico, y ello pese a que ella aparece aquí de una manera mucho más elaborada. Lo que en estos textos se lleva a cabo desde el punto de vista lógico, sólo consigue abrirse paso en aquellos otros textos hindúes, y permitirnos así vislumbrarlo por un instante con toda claridad, después de atravesar un medio que dista mucho de ser diáfano. Por el contrario, sin embargo, tanto en el caso de Platón como en el de estos hindúes, de lo que se trata es de la pregunta por el sentido de todos esos esfuerzos lógico-analíticos. Tan sólo en Wittgenstein me parece percibir lo que ello podría significar, pues lleva el pensamiento más puro y libre de errores hasta los límites donde inevitablemente fracasa. La profundidad que revelan los textos hindúes, pese a su oscuridad, podría ofrecer una buena ocasión para que meditara sobre sí misma la moderna claridad lógica, que hoy permanece, en cuanto mera claridad, reducida a un vano ejercicio lúdico.

3. El servicio que presta la lógica

La inconcebibilidad del movimiento, del tiempo y de lo Uno para el entendimiento, el cual distingue, fija y piensa siempre en alternativas, así como la tarea de descubrir operaciones de pensamiento con las que ejercer un dominio desde ciertos presupuestos siempre determinados y desde una perspectiva también determinada, se han convertido en Occidente en un campo de enorme conocimiento de lo finito. Mediante éste lo infinito mismo se transformó, adoptando formas o aspectos determinados, en un medio del pensamiento finito.

En la India sólo encontramos los puntos de partida de tales problemas. Esos puntos de partida están por entero al servicio de un

fin distinto del de solucionar ciertos problemas dados (este fin podría resurgir, en un sentido aún por decidir, después de los conocimientos lógicos refinados de los últimos siglos).

Si no cabe hallar en los enunciados ningún punto de apoyo, si todo se disuelve en alteridad, oposición y contradicción, y si todas las determinaciones se desvanecen, ello no significa, en último término, ni la aparición de la nada ni la sensibilización del ser auténtico, aun cuando éste tampoco pueda ser ya denominado meramente ser. Formulado de otro modo, cabría decir: al final no encontramos ni un interés lúdico por los «problemas» ni una constitución del alma que descubra en tales medios una de las vías hacia la autocomprensión y la autocreación; una constitución anímica que exhibiera una perfecta superioridad sobre el mundo, una perfecta distancia respecto de todas las cosas y de la propia existencia y, con ello, un perfecto dominio de sí.

En tales movimientos del pensamiento se reflexiona sin hacer referencia a «algo», se aborda este ser como nada, este espacio como vacío, y siempre desde la pregunta: ¿qué es allí real? Aunque lo expresado con palabras ya no es lo que se quería significar con ellas, en la práctica adquiere visibilidad en el mundo.

Si dirigimos la mirada hacia Asia, esa visibilidad queda plasmada, o bien en la vida monástica de la meditación, desarrollada mediante ejercicios, o bien en ritos y cultos, en magia y gesticulaciones. Pero ninguna de estas formas se identifica con eso a cuyo servicio está la dialéctica lógica cuando se la lleva a cabo de una manera filosófica. Los fines de esa dialéctica lógica presentan un carácter negativo dentro de aquellas visualizaciones metafísicas: el rechazo de toda metafísica especulativa como un saber objetivo independiente de mí mismo (tal y como se muestra en los sistemas hindúes); pero también poseen un carácter positivo, pues a lo que se aspira es a la obtención del conocimiento perfecto en un estado en el que ya no se piensa porque, pensando, se ha llegado a algo que es más que pensamiento.

4. Contra la metafísica

Nagarjuna rechaza todo el pensamiento metafísico. Se dirige contra la creación del mundo, ya sea ésta obra de Dios (*Isvara*), del *purusa*, del tiempo o de sí mismo; contra la confusión originada por las representaciones de las determinaciones, del ser propio y

de los átomos; contra los puntos de vista de la destrucción a la que está condenado todo, del ser eterno y del sí mismo.

En el lugar de la metafísica rechazada se presenta aquella manera lógica de pensar ya mencionada, consistente en meditar hasta sus últimas consecuencias sobre la actitud de fondo de Buda: rechazar los planteamientos lógicos de las cuestiones filosóficas en favor de esa otra perspectiva que hace referencia a la salvación. La especulación acerca del ser se dilucida a través de movimientos de pensamiento que se anulan a sí mismos.

La filosofía hindú había elaborado desde antiguo una lógica muy completa. Sin embargo, también había pensado en la discusión pública y en un saber mundano. Ya en siglos posteriores, algunas sectas tibetanas llegaron a incluir la lógica entre las ciencias mundanas (Stcherbatsky). Pero, aquí, la lógica devino el medio de unificación con el ser auténtico, lo que no se llevó a cabo en el conocimiento ontológico del ser, sino en el proceso de combustión del pensamiento realizado a través del propio pensamiento.

Es posible que este modo de pensar sólo logre disolver los pensamientos metafísicos y no generarlos. No descubre ninguna patria, ni en el mundo ni en algún reino imaginado de la trascendencia. La especulación metafísica se ha extinguido, y anulado el pensar mítico. Pero todo permanece siempre en la práctica como un nuevo material por quemar, al menos mientras perdure este espacio que es el mundo.

Stcherbatsky contrasta la filosofía antimetafísica budista con la filosofía metafísica vedanta. Ambas niegan la realidad del mundo. Ahora bien, aunque el budista niega la realidad del mundo fenoménico, se mantiene en él, pues más allá de ese ámbito comienza otro que resulta inaccesible para nuestro conocimiento. El vedanta, en cambio, niega la realidad del mundo fenoménico con el solo objeto de consolidar el verdadero ser del brahmán. El budista añade: la esencia del conocimiento es indivisa; tan sólo por la confusión de nuestra mirada se establece en la conciencia la separación entre sujeto y objeto. Pero el vedanta dice: la esencia del mundo entero es una sustancia simple que nuca cesa; es únicamente una ilusión lo que atestigua la división de la conciencia en objeto y sujeto.

5. EL ESTADO DE LA PERFECCIÓN DEL CONOCIMIENTO

Se trata de un estado en el que ya no se disputa nada. El pensamiento, que, en su continuo disputar, aniquila todo enunciado, se

dirige, por ello mismo, precisamente allí donde toda disputa cesa, donde «habita» lo que no disputa (Pr. 36, 54). Se exige: «Persevera en el no disputar.» ¿Qué clase de estado es éste? Se lo describe como sigue: el trabajo cumplido y la tarea realizada liberan del pesar y hacen visible el fin anhelado. Se liberan los pensamientos y se obtiene el dominio sobre todo pensamiento en un conocimiento desprendido de todo que se domina a sí mismo. Las cadenas de la existencia caen, desaparecen las impurezas y se alcanza la ausencia de sufrimiento (Pr. 34).

Todos los dharmas operan en la ilusión de los signos. Inundados de sufrimiento, originan la necesidad de sufrir, la cual queda superada una vez que se la concibe. Sólo en ese estado se permanece libre de ilusión y de tormentos. Y, aunque en la quietud perfecta no deja de hacerse presente el vacío del dharma, esta existencia habrá dejado de afectarle, habrá perdido su veneno y su poder y ya no sentirá temor. En este estado se actualiza aquello a lo que ya no remiten signos tales como los de nacimiento, muerte y tiempo; se trata de una impasibilidad para la que todo nacer y perecer se han tornado insustanciales.

Esta actitud meditativa no es lo que podría denominarse escepticismo, pues se alcanza con la ayuda de una operación de pensamiento que conduce más allá de la oposición entre correcto y falso —es decir, más allá del pensamiento—, y aun más allá de la oposición entre dogmatismo y escepticismo. Si se la denominase negativismo, con ello no se reconocería que en ella han desaparecido tanto el «no» como el «sí». Si se la denomina nihilismo, se estará olvidando que esa actitud rechaza la alternativa ser-nada.

El modo como en la perfección del conocimiento se tiene experiencia del «ser» como vacío del mundo aparece visualizado en una serie de imágenes: todas las cosas son, para el conocedor perfecto, semejantes al eco; no se las representa, no las contempla, no las conoce (Pr. 75). Vive en el mundo como en el «vacío de un Estado de espectros» (Nag. 27). La «índole engañosa» de las cosas, que a la vez son y no son (pero que no habían sido correctamente concebidas desde los cuatro puntos de vista ya señalados), es comparada con la creación (considerada en la India como real) de un mago o hechicero (Pr. 46). En efecto, al igual que un mago que hechizara a una gran muchedumbre en una encrucijada hasta hacerla desaparecer, así sucede también en el caso del mundo. Y, de la misma manera que en ese ejemplo nadie llega a morir o a aniquilarse en realidad de manos de aquel mago, así es como el que ha alcanza-

do la perfección del conocimiento hace desaparecer a innumerables seres.

Ése habrá de conocer, ver y creer en las cosas como a través de algo que no se halla ni en el concepto de una cosa (dharma) ni en el de algo que no sea cosa (adharma). Ello podría atestiguarlo quien pudiera explicar en su totalidad la estrofa de una canción como ésta: «Las estrellas, las tinieblas, una luz, una ilusión, el rocío, una burbuja, un sueño, un rayo, una nube» (Pr. 157).

A lo anterior le corresponde el menosprecio del valor otorgado a la existencia en el mundo. Hay un texto de Buda donde se dice: «A mis ojos, la dignidad de un rey o un príncipe no es mayor que la de un átomo solar; a mis ojos, un tesoro de oro y piedras preciosas no es más que sonido y fragmentos; [...] a mis ojos, los mil sistemas del mundo no son sino frutos del mirobálano; [...] a mis ojos, los medios para la salvación [del budismo] no son más que una colección de vanos tesoros; [...] a mis ojos, la senda de Buda no ofrece más que el aspecto de una rosa; [...] a mis ojos, el nirvana no es sino el despertar de un sueño diurno o nocturno; [...] a mis ojos, el error y la verdad [de las distintas escuelas] no son más que el juego de figuras de los seis dragones» (Hackmann).

¿Estamos autorizados a decir que el que conoce de esa manera contempla tan sólo la única e inexplicable nada? ¿Se sumerge en el ilimitado océano de lo indiferenciado? Debemos dudarlo. Cuál sea el ámbito en que tenga lugar el desprendimiento de las cadenas que nos atan a los dharmas, eso es algo que se sustrae a nuestra intuición y a nuestro juicio. «Tan difícil de seguir como la senda del ave en el espacio aéreo es, también, la suya» (Dhammapada, 92). Pero lo cierto es que en las perversiones de lo originario no tarda en presentarse lo nulo, lo que no dice nada y carece de contenido.

6. Las perversiones

La constitución del alma que tiene superioridad sobre el mundo y dominio de sí en el vacío del conocimiento perfecto posee un doble sentido:

El «vacío» en la soberanía perfecta está abierto a toda repleción, por lo que la existencia nunca llega a ser plena y nunca alcanza su fin. Esa soberanía perfecta se encuentra a una distancia máxima de la existencia, admitiendo los contenidos que pueden llenarla

sin someterse a ellos, y aprehendiendo sin ser aprehendida. En su estar-al-lado, está siempre, a la vez, más allá, percibiendo desde su suficiencia una ilimitada insuficiencia que apenas si alcanza a ver un pálido destello del resplandor de aquello adonde viene a fracasar todo lo finito. De ahí que esta actitud, aunque en el fondo reside en la quietud, permanezca abierta al tiempo. Abierta, esto es, en movimiento, activa, preocupada, realizando. Todo esto lo efectúa, sin embargo, en la medida en que a la vez permite que desaparezca. Ahora bien, puede tener lugar la perversión del vacío, lo que acaece cuando ese vacío es tan sólo la dispersión de toda existencia en la quietud de la nada. Ello hace que la propia existencia se pliegue en el tiempo, porque se rechaza todo cumplimiento en favor de aquel cumplimiento abstracto del no-ser-ser, del vacío, de la quietud en sí. Cuando el material de la verdad velada ya no comparece, tampoco puede ya tener lugar aquel proceso de combustión que conduce al insondable contenido del nirvana. Con el material de la realidad de la existencia desaparece también el lenguaje de la comprensión; ello acaece al desaparecer sumiéndose en lo incomunicable.

Mientras que la probabilidad, así descrita, de una perversión la hemos concebido desde el punto de vista occidental, en los textos filosóficos de Nagarjuna podemos observar de una manera adecuada cómo una apropiación falsa de la verdadera manera de pensar origina la perversión de su propio pensamiento. Nagarjuna declara que todo lo que se manifiesta desde el camino hacia la perfección del conocimiento es equívoco; declara que, por tanto, todo lo que se dice desde esa posición se utiliza mal, de inmediato, y, además, que, a consecuencia de lo anterior, la liberación de los hombres en las generaciones venideras no es en modo alguno un progreso, sino, más bien, una degeneración derivada de la mala comprensión del verdadero sentido de la doctrina.

En general, el diagnóstico es grave: «Según el nirvana de Buda, después de quinientos años en un dharma tan sólo imitado, después de que el juicio de los hombres se haya embotado, ya no reconocerán el sentido de las palabras de Buda y se aferrarán únicamente a las palabras y a los signos escritos» (Nag. II, 2). ¿Cómo sucede esto? Ellos escuchan y hablan del vacío absoluto y no comprenden su fundamento. Tal vez expresen el siguiente pensamiento de duda: si todo está vacío, ¿cómo se podrán distinguir las consecuencias del bien y del mal? De este modo, sólo pueden apelar a representaciones mundanas, pues no hay para ellos diferencia alguna entre

la verdad absoluta y la verdad relativa del mundo. Ello significa que aquello que poseía un significado especulativo lo piensan ellos como situado en el plano de la comprensión teleológica del entendimiento. En el pensamiento objetivador pierden ellos el sentido de la doctrina del vacío, y lo pierden porque, ligados a meras expresiones, extraen consecuencias que son ajenas a la doctrina misma. No entienden que hasta la supresión de Buda, de la doctrina y de la comunidad en el vacío no significa algo así como ponerlos en cuestión, sino ponerlos-en-suspenso en cuanto dharmas. La suspensión sólo acaece si se renuncia a absolutizar las representaciones, pensamientos o expresiones. Significa ir junto al dharma, sobre la verdadera senda, hacia la desaparición del sufrimiento en la perfección del conocimiento. Se trata de la más profunda iluminación de sí mismo y del mundo, que se da en el no-ser-absoluto de todo fenómeno. Ese traslucimiento lo pierden todos ellos en virtud de su adhesión a las expresiones de la doctrina. Pierden los pensamientos de la doctrina al deslizarse desde un indicador que sólo señala al estado de certeza.

El trato con esta profunda doctrina posee un efecto curativo sobre el alma; pero también puede resultar peligroso. Puede matar cuando no se la concibe adecuadamente. Pues, si se contempla el vacío como carencia, la doctrina puede llevar a aquellos que poseen escaso entendimiento, no sólo a la confusión, sino al fallecimiento, al igual como sucede cuando se manipulan equivocadamente las serpientes venenosas y al igual como la mala ejecución de la magia y los hechizos conducen a la muerte (Nag. I, 151).

Hay un libro de oraciones chino, escrito en el siglo XII, donde se expresa el aspecto que adoptó finalmente el vacío en el budismo popular. Allí leemos: quien contempla a su través el vacío de las figuras corporales, ése ya no se dejará atrapar por las opiniones, dejará de actuar y crear y podrá establecerse allí, sin pensar (Hackmann).

7. La conciencia originaria de lo abarcante como presupuesto

Este modo de pensar tan notable carece de un objeto cuyo conocimiento pudiera concluir el entendimiento mediante razones y hechos. Su presupuesto no es una tesis, sino lo abarcante, que se manifiesta a través de figuras de pensamiento y de analogías. Todos

los pensamientos aparecen en una atmósfera sin la que ellos se ahogarían. Estos pensamientos esclarecen la constitución presupuesta del pensador, el cual, sin embargo, no podría hacerla realidad sin ese modo de pensar.

La constitución fundamental parece obligada por el pensamiento lógico. Con la lógica debería aniquilarse la propia lógica, lo que, a su vez, pondría de manifiesto que el pensamiento mismo también es apariencia. Debe demostrarse que nada puede ser demostrado, que, más bien, no hay nada por afirmar y nada por no afirmar. En todo ello tal vez tenga lugar el descubrimiento de nuevas necesidades lógicas del pensamiento que también tengan consistencia en cuanto tales. Pero ya no serán sino un mero juego racional al que habremos de preguntar cuál es el interés que lo mueve.

De la misma manera que este pensamiento aparece ante nosotros en su forma asiática, también se destaca en él, en un primer plano, una imagen que sobrepasa a su origen: sea lo que sea lo que el interlocutor pueda afirmar en la discusión, se tendrá, por así decir, que quitárselo de un golpe. Este acto de negar aparece en la conciencia triunfante de la destrucción, que no permite que quede nada en pie. Se trata de demostrar, recurriendo siempre a los mismos trucos, que todo lo que es o puede ser dicho es insostenible. Sin embargo, detrás de ese primer plano, que se pierde entre lúdicas tergiversaciones, se encuentra el ser auténtico. En efecto, todos los enunciados acerca del ser y del no ser deben quedar suprimidos y superados hasta que no haya lugar para la disputa. La autoaniquilación de todo pensamiento debe dejar en libertad al pensador para acceder a algo distinto. Ese «algo distinto» puede ser realizado, en la experiencia que tiene lugar a lo largo de los grados de la meditación de la conciencia superior, en virtud de la técnica del yoga. Esto no impide, sin embargo, que también se pueda acceder a ello desde la actitud de la conciencia normal. Aquí se actualiza el vacío. Las cosas quedan en suspenso entre el ser y el no ser en favor de algo que, aun siendo inefable, puede ser experimentado con completa certeza.

Eso, que denominamos lo abarcante, no puede describirse como un estado psicológico y empírico, aunque permite que se lo rodee mediante tanteos. En este sentido, Schayer ha intentado ponerlo de manifiesto recurriendo al uso original de las palabras. Así, la palabra *sunyata* (vacío) se emplea para designar uno de los grados de la meditación (en el Canon pali): «Y ahora podría él contemplar una aldea vacía, y en cada casa en la que pudiera entrar o de la que pudiera salir esta-

ría desierta y vacía; y cada plato que tocara podría no contener nada y estar vacío.» Aquí se está comparando la sensibilidad del hombre con una aldea vacía, pero el vacío no significa en modo alguno la negación del ser, sino la indiferencia, la insipidez, la impasibilidad. La palabra *animitta* (carencia de una manera de ser determinada, ausencia de signos) significa, en el Canon pali, no adherirse a las notas de lo percibido; no significa negación, sino un comportamiento práctico por el que el monje, actuando como un vigilante guardián, niega la entrada al flujo de estímulos sensibles que pugnan por abrirse paso desde el exterior. La palabra *maya* (magia, hechizo) significa la comparación del mundo con una ilusión inducida por artes mágicas; con ello se pretende dar expresión a la inanidad del despliegue del ser y no negar su realidad. Símiles tales como los de copia, eco, sueño no nos deben hacer olvidar que los hindúes veían realidades en esos fenómenos. No se quiere significar la negación de la existencia, sino sólo denunciar su inautenticidad.

8. UNA VISIÓN DE CONJUNTO SOBRE LOS PUNTOS DE VISTA DE LAS SECTAS BUDISTAS Y EL SENTIDO ÚLTIMO DE TODAS LAS DOCTRINAS

Los sunyavadines son una secta más entre otras muchas. Común a todas ellas es la voluntad budista de disolución, el saber acerca del sufrimiento, acerca de la inesencialidad de la realidad del mundo. Sin embargo, en ese núcleo común a tales sectas surgió una gran diversidad de opiniones en la reflexión acerca de la cognoscibilidad de la realidad:

El mundo exterior es real y cognoscible de una manera inmediata a través de la percepción (los sarvastivadines); no es percibida a través de los sentidos, pero se puede inferir su existencia a partir de las distintas percepciones (los sautrantikas); tan sólo existe la certeza que genera por sí misma la conciencia, de modo que lo único real es el mundo interior, no dándose en realidad la distinción entre sujeto y objeto (los yogakaras); no se le ha de reconocer un ser real e independiente ni al mundo exterior ni al interior, pues no hay diferencia alguna entre la realidad del ser subjetivo y la del objetivo (los sunyavadines, a los que pertenecía Nagarjuna).

En este esquema de los puntos de vista de la «teoría del conocimiento» podemos ver reproducido el esquema occidental del idealismo y el realismo, del racionalismo y el empirismo, del positivismo y el nihilismo, sobre todo en relación con la pregunta acerca de la realidad del mundo exterior. Pero todo ello no revela más que los productos residuales de aquello que aquí acaece de una manera filosófica. Es evidente que no podemos expresar de una manera adecuada este elemento esencial como un punto de vista propio de la expresión oral de la doctrina. Ello sólo podría tener sentido en la medida en que hubiera un saber determinado que pudiéramos considerar como un medio de salvación. Ahora bien, como todo saber, en el sentido de un contenido decible y positivo, implica precisamente adherirse a algo, el camino de salvación habrá de pasar por la disolución de todo saber, de toda posibilidad de saber y de todo punto de vista.

El vacío de toda realidad existencial deviene el ser positivo de aquello de donde la desgracia y el sufrimiento surgieron en el despliegue del mundo en virtud de una caída. Desde aquí se orienta el camino de regreso al origen. Todo pensar y ser pensado pertenece a la caída. El sentido del pensar verdadero es la conversión del pensar en despliegue en el no pensar. Todo lo que había acaecido en virtud del despliegue del pensamiento queda ahora anulado con la disolución del pensamiento que tiene lugar al pensar mejor. Ello acaece, sobre todo, al contemplar en su conjunto la falta de verdad inherente a todo lo que es signo y, por tanto, a todo lenguaje. Y, una vez que la mirada consigue penetrar en el mero estar dadas las palabras en cuanto signos y en su carencia de ser real, entonces desaparecen. En esto consiste la liberación, en retrotraer al origen la forma sufriente que adopta el vacío en la conciencia desplegada en el mundo.

Ahora bien, en el mundo permanecen la doctrina, el lenguaje, las sugerencias sobre las posibles vías de salvación, la disolución de lo pensado mediante el mismo pensamiento que había provocado la caída al pensar. Es por ello por lo que siempre se mantiene alguna posición, a pesar de las intuiciones a las que pueda llegar el pensamiento al suprimirse a sí mismo. La única salvedad a lo anterior se daría en el caso de que el silencio se hiciera real en toda su gravedad, pues entonces cesarían por completo todo hablar, oír y comunicar. De lo contrario, permanecerá alguna posición, y en Nagarjuna ésta es la doctrina del «nacer dependiente», que se convierte, a su vez, en una fórmula estable del vacío.

La doctrina de Nagarjuna del «nacer dependiente» dice que, de la misma manera que todo es y no es a la vez, también todo está condicionado. El que ha alcanzado la sabiduría puede ver esto y convertirse, así, en el soberano de todos los pensamientos y no en el súbdito de ellos. Mientras se mueve entre pensamientos, queda suspendido sobre todos los pensamientos determinados para, a continuación, ponerse a sí mismo junto con su propia existencia en suspenso. La condición de todo reside en aquello en virtud de lo cual este mundo —semejante al engaño de la magia— es: en virtud de mí mismo y de mi pensamiento. Este mundo de los dharmas y el sí mismo se encuentran en un proceso de sucesivos condicionamientos. Es el proceso del nacer dependiente, que hace surgir un mundo donde nos imaginamos como en casa y del que, sin embargo, no hallamos la salida. La salvación consiste en traspasar todo este mundo del nacer dependiente junto con la expresión oral de la doctrina que

lo formula. Una vez alcanzada, se desvanece el engaño y vemos abrirse ante nosotros aquello de lo que es imposible hablar. La doctrina es el vehículo que nos conduce a través de la corriente de la existencia, de manera que, una vez que nos ha llevado a la otra orilla, el vehículo mismo deviene superfluo. Llevarse consigo la doctrina aun después de concluir el trayecto sería tan necio —al pertenecer a la corriente ilusoria y engañosa de la existencia del mundo— como si, una vez arribados a la orilla y dispuestos a adentrarnos en el nuevo territorio, siguiéramos cargando con el vehículo sobre nuestras espaldas. El sabio abandona la corriente tras de sí. La doctrina es idónea para ponerse a salvo, no para aferrarse a ella.

9. Paralelismos históricos

Al buscar paralelismos, las analogías de las formas de pensar no hacen sino indicar de una manera tanto más clara la diversidad del contenido histórico que se expresa en ellas. La fuerza de una misma forma de pensamiento puede originar poderes que resulten extraños entre sí.

a) *La dialéctica*

Consiste en el movimiento del pensar realizado mediante la oposición y la contradicción, pero en un sentido muy diferente según el caso. En efecto, ella puede conducir, mediante contradicciones, a los límites, revelando aquí el abismo y la apertura; la situación límite se convierte en estímulo y exigencia. Pero también puede conducir a círculos que se cierran haciendo que las oposiciones queden suprimidas y superadas en un todo mediante oposiciones; este pensar llega a la realización del todo actual gracias a la conservación de cada elemento. O también puede ser concebida y llevada a cabo como aquella realidad en la que la negación como tal hace surgir lo positivo; se espera entonces que en el pensar y actuar que niegan sea este proceso mismo el que origine, por así decir, el nacimiento automático de lo nuevo.

Ninguna de las formas mencionadas de concebir la dialéctica es la de los budistas. La dialéctica deviene aquí un medio para la supresión del pensar y su superación en lo impensable. De este modo, lo impensable, considerado desde el criterio de lo pensable,

no es ni ser ni nada tanto como ambos, y ni siquiera resulta aprehensible en tales enunciados.

Una cierta aproximación a este proceso lo podemos encontrar en las argumentaciones de Nietzsche. También en el caso de este filósofo sucede que no nos permite encontrar reposo y apoyo en ninguna posición. Nos arroja al torbellino de las oposiciones, volviendo a suprimir en cualquier momento cada enunciado mediante su contrario. De este modo, Nietzsche ha creado en el mundo moderno una situación espiritual que él percibió conscientemente como consumadora del nihilismo, en la creencia de haberse convertido por ello mismo en el autor de su superación. Pero Nietzsche, que pretendía realizar la liberación completa de nuestro ser mediante esa dialéctica presente de hecho en su obra, aun cuando sin una configuración metódica, no entendía esa liberación como el avance hacia algo distinto e inconcebible, sino, más bien, hacia la realidad del mundo, que sólo ahora aprehenderíamos del todo como algo incondicionado. No quiere dejar espacio para una trascendencia que niega, sino para la tierra y para la elevación del hombre, en virtud de sí mismo, más allá de la tierra y más allá del bien y el mal. Todo ello aparece reflejado en la expresión: nada es verdad, todo está permitido.

Al igual que los budistas, también Nietzsche intenta disolver todas las categorías. No hay, según dice, ninguna unidad, ninguna causalidad, ninguna sustancia, ningún sujeto, etc. Todas ellas no son sino ficciones útiles que tal vez condicionen la existencia. De entre todas las cosas no hay ninguna, dice Nagarjuna, que sea en sí, ningún pensamiento y ninguna cosa pensada que sea verdadera, sino siempre dependiente. No hay ningún ser, dicen ambos; todo es interpretación. Pero la finalidad de esta forma común, las operaciones de la disolución, son muy distintas en ambos. Lo que esas operaciones sean en realidad es una tarea que nuestro entendimiento está condenado a no cumplir nunca. Pero Nagarjuna y los budistas las interpretan como voluntad de salvación y como nirvana, y Nietzsche como voluntad de poder y como superhombre.

b) *La estructura del ser del mundo mediante las categorías*

Los budistas poseen su denominada fórmula de la causalidad (el círculo de las categorías fundamentales de todo ser). Los yogakaras hablan, en especial, de la protoconciencia, de la conciencia seminal cuyo despliegue hace que surja el mundo. El curso de este pensamiento muestra qué es y en qué forma se presenta eso que, sin embargo, no es en su sentido propio; hace que se muestre la estructura de todos los fenómenos. Se ha considerado que esta concepción hindú concuerda con la del idealismo de Occidente. De hecho, Kant concibe el entero ser del mundo como fenómeno, cuyas formas vienen determinadas absolutamente por las categorías de la conciencia. Todos los objetos cognoscibles son producidos por el sujeto, si bien no en cuanto a su existencia, sino en cuanto a su forma. El denominado idealismo trascendental ha diseñado un pro-

yecto sistemático que confiere una ordenación múltiple a ese ser del mundo desplegado en el pensamiento.

Sin embargo, la analogía pone también de manifiesto la diferencia. Los hindúes, para privarle al conocimiento del mundo de su verdad, concibieron esa estructura como sueño y engaño. Kant concibió esa estructura con la finalidad de justificar el conocimiento del mundo dentro de los límites de la experiencia posible. Para él, el mundo es fenómeno, pero no apariencia. Los idealistas que siguieron a Kant consideraron que esas estructuras categoriales no quedaban restringidas por los límites de la sensibilidad al fenómeno, sino que se trataba de la verdad eterna misma, de los pensamientos de Dios. Ni el uno ni los otros presentan parentesco alguno con el pensamiento budista. Pues los idealistas alemanes justificaron el conocimiento del mundo y la acción en el mundo; los budistas, por el contrario, justificaron el abandono del mundo, la renuncia al conocimiento del mundo —que no merece la pena porque es fundamentalmente falso— y a la acción en la configuración del mundo, que no sólo resulta estéril, sino que mantiene al hombre en la confusión.

c) *El vacío y la amplitud*

El vacío permite una amplitud máxima porque se presta a tomar las cosas del mundo como el punto de partida desde donde efectuar el salto decisivo. La indiferencia frente a todo lo mundano también lo permite todo. De ahí la tolerancia del budismo respecto de otras religiones, formas de vida y visiones del mundo. El budismo cohabita con ellas como una verdad inferior y mundana que es apropiada para todos y por la que, en consecuencia, todos pueden decidirse por igual. Es esta apertura absoluta lo que cautiva a los hombres. El budismo conquistó Asia y, aunque se lo ha intentado reprimir en distintos lugares, él mismo no ha empleado nunca la violencia ni obligado a ningún dogma. No conoce las guerras religiosas, la inquisición o la política mundana de una iglesia organizada.

Esta manera de pensar budista parece encontrar su análogo en el espacio de la razón occidental. También ésta presenta una apertura tan infinita como el vacío. Ambas escuchan y toleran. Pero la diferencia entre ellas reside en que el hombre de talante budista pasa por el mundo como lo haría un ánade cuyo plumaje ya no estuviera húmedo. Pues ha superado el mundo al abandonarlo y alcanza la plenitud en algo que no puede ser pensado y que ya no pertenece al mundo.

Sin embargo, la razón del hombre occidental no halla su plenitud y cumplimiento en ningún absoluto, sino en lo histórico propio del mundo mismo, que él acoge en su existencia. Tan sólo en la realización histórica, e identificándose con ella, puede encontrar el occidental racional el fundamento. Aprehende esa realización histórica en aquel espacio de amplitud y lejanía infinitas, sabiendo que hacia allí apunta la trascendencia y desde allí recibe su libertad.

d) *La distancia*

La distancia respecto del mundo y de sí mismo, esa liberación interior alcanzada al afrontar todo lo que me sale al encuentro en el mundo y lo que yo mismo hago, pienso o soy, es una fórmula que se ha hecho realidad de maneras muy diferentes:

En el *Bhagavadgita* rige la idea del guerrero, el cual, pese a sus feroces ataques, permanece en la indiferencia sin involucrarse en la batalla; esta actitud implica la idea de la ejecución conforme al deber en el juego, la idea de que aun la actividad más enérgica equivale a nada. En Epicuro encontramos la siguiente actitud de fondo: tengo afectos, pero ellos no me tienen a mí. En Pablo se actúa y vive en el mundo como si no se estuviera allí (*hos me*). Nietzsche concibe el concepto de la distancia respecto de sí mismo como la señal que distingue al alma noble.

En los budistas y en Nagarjuna, aunque la fórmula de la distancia es análoga, aparece una actitud de fondo muy diferente de las mencionadas. En efecto, el peso recae ahora en lo impersonal, de modo que al devenir indiferente el mundo se realiza, a la vez, la disolución del sí mismo. La distancia no proviene de un «yo mismo», sino de la realidad trascendente, a la que ya no podemos dirigirnos como a un «yo mismo».

En todas las configuraciones occidentales de la distancia se da la actualización en el mundo de algo esencial, ya sea la libertad vacía de un sí mismo puntual, ya sea el sí mismo que en su repliegue histórico, en la autoidentificación derivada de aceptarse como dado, se ilumina hasta lo infinito y se distancia reflexivamente.

Contemplados desde Asia, tales distanciamientos siempre serán imperfectos, pues todos ellos siguen revelando la adhesión al mundo por parte del hombre. Sin embargo, contemplado desde Occidente, el distanciamiento asiático parecerá como la desaparición del hombre en lo inaccesible, en lo incomunicable, que reside más allá del mundo.

AGUSTÍN

Fuentes: Obras, ed. por Migne. Traducciones.—*Vida*: Posidio.—*Bibliografía*: Portalié. Mausbach. Hertling.—Gangauf. Schmaus.—Scholz. Troeltsch.—Holl. Nörregaard. Courcelle.—Hannah Arendt. Heinrich Barth. Jonas.—Marrou. Van der Meer.

I. LA VIDA Y LAS OBRAS

1. Datos biográficos

Agustín nació en 354 en Tagaste, una pequeña ciudad de Numidia (en el norte de África). Su padre Patricio era un modesto funcionario pagano, su madre Mónica era cristiana. En su ciudad natal y después en Madaura y Cartago, adquirió la cultura antigua. Tomó parte en la licenciosa vida pagana. De su unión con una concubina nació en 372 su hijo Adeodato. Al año siguiente, teniendo a la sazón diecinueve años, la lectura del *Hortensio*, de Cicerón, despertó en él la pasión por la filosofía. Abrazó el maniqueísmo, pero en el año 382 lo repudió definitivamente. Logró éxito enseñando retórica en Cartago, Roma (382) y Milán (385). En esta última ciudad experimentó el influjo de la poderosa personalidad cristiano-romana del obispo Ambrosio; en 385 ingresó como catecúmeno en la Iglesia y al año siguiente dejó el cargo de maestro de retórica y se fue a vivir a la finca que un amigo suyo poseía en Cassiciacum, cerca de Milán, en donde en compañía de amigos, su madre y su hijo se consagró a la meditación filosófica. En 387 fue bautizado por Ambrosio. Poco antes de emprender el regreso al África, murió en Ostia su madre. A partir del año 388 vivió Agustín en África. En 391, «contra su voluntad», fue ordenado sacerdote por el obispo Valerio de Hipona y cuatro años más tarde fue consagrado obispo de dicha ciudad. Desde esa modesta sede episcopal ejerció su influjo de proyecciones mundiales.

Siendo niño, Agustín había sido testigo de la reacción anticristiana del emperador Juliano el Apóstata, y más tarde, de la restauración del cristianismo por Teodosio, culminando con la abolición de los cultos paganos. Juliano empero había logrado una victoria rotunda sobre los alemanes cerca de Estrasburgo. Cuando Agustín se hallaba en el cenit de su vida, Roma cayó en poder de Alarico. Y cuando murió en Hipona (430), los vándalos acaudillados por Genserico estaban poniendo sitio a la ciudad.

2. Los escritos

Los doce tomos en folio que constituyen las obras de Agustín son como una mina. En ingentes masas de roca estéril hay venas de oro y piedras preciosas. En

medio de un desbordante discurrir retórico y de interminables repeticiones se dan ceñidas y acabadas piezas clásicas. El estudio de la totalidad de los escritos agustinianos es tarea de toda la vida para especialistas o para monjes. Es como si Agustín hubiese escrito día a día y se necesitase vivir tanto como él para leer cuanto escribió. La inmensa obra es un inagotable venero para quien pacientemente hurga en ella.

Todos los escritos de Agustín llegados hasta nosotros datan de después de la profunda impresión que le produjo la personalidad de Ambrosio y la renuncia al cargo de maestro de retórica a raíz de su conversión al cristianismo. Los más tempranos son fruto del común filosofar en Cassiciacum. El primer grupo se compone de escritos filosóficos, diálogos en su totalidad, donde aún escasean las referencias a Cristo y las citas de versículos de la Biblia. Pero su fe cristiana es efectiva y definitiva. Aún después del bautismo, hasta su ordenación como sacerdote (387-391), se mantiene en amplia medida el estilo filosófico. Luego, hasta el fin de su vida, siguen la ingente masa de sermones y cartas, la extensa exégesis bíblica (en particular los Salmos y el Evangelio según el apóstol Juan), los escritos doctrinales (sobre el adoctrinamiento de los neófitos, el credo cristiano, el Enquiridión) y, paralelamente, las grandes obras, de las cuales tres revisten muy especial importancia, a saber: las *Confesiones* (aprox. 400) —una autobiografía con que Agustín alaba a Dios y le da las gracias, presentando concepciones filosóficas y teológicas como potencias de una vida que se sabe guiada por Dios—; *Sobre la Trinidad* (*De trinitate*), un escrito profundo de puro carácter especulativo (aprox. 398-416); y *La Ciudad de Dios* (*De civitate Dei*, 413-426), una magna apología del cristianismo luego de la conquista de Roma por Alarico, y a la vez una exposición de conjunto de la fe y la conciencia histórica cristianas. Los escritos polémicos contra los maniqueos, como así también los posteriores contra los pelagianos y los donacianos, son considerados como grupos aparte.

II. DE LA FILOSOFÍA AL CONOCIMIENTO DE LA FE

1. LA CONVERSIÓN

El pensamiento de Agustín está fundado en su conversión. Ya en su infancia le fueron inculcadas ideas cristianas por su madre, Mónica, pero su educación y la orientación de su vida fueron determinadas por el padre de acuerdo con la tradición pagana. Esta vida le trajo el goce de la existencia, plenitud sensual y vacuidad. A los diecinueve años experimentó Agustín el poderoso estímulo de la filosofía. Pugnó, entonces, por elevarse sobre lo trivial hacia lo esencial, anhelando conocimiento. El camino del pseudosaber maniqueo-gnóstico lo llevó al escepticismo. Gracias a Plotino logró dar el gran paso a la comprensión de la realidad de lo puramente espiritual, y liberarse de la sujeción a la mera realidad de lo material. Sin embargo, aun cuando esta comprensión le hacía feliz, quedaba en él un sentimiento de insuficiencia. Su modo de vida no cambiaba.

Por último la conversión determinó el vuelco decisivo. Tenía Agustín a la sazón treinta y tres años. Sobrevino ella súbitamente, tras un largo pugnar y titubear en que los gérmenes cristianos de la infancia se revitalizaban pero aún no llegaban a producir un efecto contundente.

Relata Agustín: Un día su estado de indecisión lo hundió en la desesperación y el tumulto de su alma se desbordó en copioso llanto. Salió al jardín y allí sintió la voz de un niño que canturreaba en una casa vecina: «¡Toma y lee!», y como obedeciendo a una orden sobrenatural tomó las Epístolas de Pablo y abriendo al azar leyó: «revestíos de vuestro señor Jesucristo y guardaos de satisfacer los deseos de la carne». Al llegar al final de la frase: «la luz de la certidumbre entró en mi corazón», ya no dudaba. La resolución penetraba todo su ser. Era definitiva. El Dios para quien lo diera a luz su madre lo había rescatado. El mundo se eclipsaba para él. «Pues me habías convertido, así que tampoco apetecía ya a ninguna mujer, ni nada de aquello a lo que se dirigen los afanes de este mundo.»

En el tiempo inmediatamente siguiente a su conversión vivió Agustín en compañía de sus amigos en una finca de Cassiciacum, cerca de Milán. En las conversaciones que dentro del marco de la ilustración clásica (leyendo e interpretando también a Virgilio) mantienen diariamente en aquel lugar alejado del mundanal ruido, los amigos debaten la grave cuestión de la verdad. Una vez más se cree percibir en el pensar de Agustín algo de la fuerza del filosofar antiguo: de la pasión por la pureza del alma. Mas se echa de ver la transformación que se había operado en él. Los escritos tempranos de Agustín muestran la filosofía antigua bajo una forma en la que parecía haber perdido su originaria fuerza. Una locuaz ampulosidad, sutilización lógica y artificios retóricos, un interminable argüir y polemizar, una manera ciceroniana de manejar nociones griegas; todo eso, aunque aún participaba en ello, estaba lejos de satisfacerlo. Pero ese filosofar de Agustín, que era como un juego con conceptos y temples del pensar de la antigüedad tardía, tenía ya por substrato la conversión consumada, la determinación de la fe cristiana. Dijérase que la filosofía antigua hubiera quedado reducida a un lenguaje huero con el cual el joven Agustín no podía ya pensar nada auténtico y, por ende, satisfactorio y que existiera ahora una portentosa realidad espiritual nueva, proveyendo el fundamento; que había sobrevenido algo así como una inyección de sangre, sin la cual el filosofar se habría extinguido. Lo propio de Agustín, lo nuevo y objetivamente original, sólo llegó a hacerse valer en él en cuanto cristiano, mas en el ámbito del pensar desde la razón y con la determinación de profundizar este pensar mismo. Los escritos

tempranos de Agustín muestran ya lo uno y lo otro; pero falta aún la magna transmutación del pensar.

La conversión es la premisa del pensar agustiniano. Sólo en la conversión alcanza Agustín la seguridad absoluta de la fe, que no puede ser forzada por nada, no puede ser comunicada por ninguna doctrina, sino que en ella es brindada por Dios. Para quien no ha experimentado él mismo la conversión todo el pensar fundado en ella forzosamente tiene algo de extraño.

¿Qué significa esta conversión? No se parece en nada ni al despertar determinado en un tiempo por la lectura del *Hortensio*, de Cicerón, ni al venturoso vuelco del pensar hacia lo espiritual bajo el influjo de Plotino; en cuanto a su sentido y a su efecto es algo radicalmente distinto, único: he aquí que el hombre, consciente de estar directamente ante Dios, se vuelve otro hasta en la fibra más íntima de su ser, en la totalidad de sus impulsos y afanes. Así se explica que, tras un vano esfuerzo ascético, la sensualidad quedara, al fin, extinguida para Agustín. Al par que la mentalidad cambiaba la manera de vivir. Así se explica que a raíz de su conversión quedara Agustín firmemente abrazado a la Iglesia y a la Biblia, no por comprensión, ni por buena voluntad, sino en virtud de una inconmovible incondicionalidad experimentada como obra de Dios mismo. Ya no contaba para él más que la obediencia a Dios, traducida en obediencia a la autoridad de la Iglesia. La conversión llevó al bautismo. Con él, para Agustín, se hizo absoluta la autoridad y definitivo el celibato.

Esta conversión no es como el «vuelco» filosófico, que se renueva día por día, ese arrancarse de lo tergiversador, de lo que oscurece y sume en el olvido, que el hombre que filosofa lleva a cabo incesantemente; es un instante precisable que irrumpe en la vida y la pone sobre un fundamento nuevo. Después de él, puede continuar como esfuerzo cotidiano el vuelco filosófico, mas en adelante éste derivará su impulso de otra raíz más radical, de carácter absoluto: la transmutación misma en la fe.

Tras una vida desarticulada en la confusión de un buscar que no llegaba a encontrar, esa vida llamada por él dispersión, Agustín se volvió a lo que en su infancia por conducto de su madre había conocido como lo santo y que en él aquí y ahora significaba la comunidad de la Iglesia. Se volvió al cumplimiento de la condición humana en el seno de la comunidad eclesiástica, fundada, no en una generalidad, sino en la Revelación histórica. Ya no estaba él, como individuo y como ciudadano del mundo, determinado por

el *logos* estoico, sino, como integrante y ciudadano del Estado de Dios, por el *logos* que era el Cristo clavado en la cruz.

2. Transmutación de nociones filosóficas autónomas en elementos de un pensar condicionado por la creencia en la verdad revelada

La pasión filosófica se le transforma a Agustín en pasión de fe. Parece que fueran una y la misma cosa; sin embargo, media entre ellas un salto: la conversión. El sentido del pensar ha cambiado. La asimilación de la fe tiene lugar en el conocimiento de ella, que es un proceso sin término.

Ahora bien, conocimiento de la fe significa conocer el contenido de ella como credo eclesiástico. La dogmática filosófica se trueca en dogmática eclesiástica.

Este paso en el filosofar, desde el filosofar autónomo a uno condicionado por el credo cristiano, se opera en Agustín como si todavía se tratase de lo mismo. Sin embargo, todo está como irrigado por otra sangre distinta. Algunos ejemplos servirán para ilustrar esto.

a) El pensar de Agustín desde un principio va enderezado a *Dios*. Pero el tangible Dios maniqueo trabado en lucha con su diabólico antagonista se le había revelado como un cuento fantástico. En cuanto al Uno del neoplatonismo, si bien cautivaba por su espiritualidad pura, supraespiritual, dejaba el alma sumida en la frustración de un pensar condenado a consumirse dolorosamente en vanos anhelos, para el cual no existía ninguna realidad en el mundo, ninguna comunidad envolvente fundada en autoridad como garantía de la verdad. Sólo halló sosiego Agustín en el Dios bíblico que le hablaba en la Escritura; cuya fuerza ceñía su vida hasta entonces dispersa; que hacía que se desvaneciera para él el mundo con sus pasiones y lo integraba en una comunidad real, universal: la Iglesia.

Las nociones filosóficas anteriores, que eran por sí impotentes, se convertían entonces en medios para el proceso sin término de aprehender intelectivamente a Dios, quien es actualidad viva, no por esas nociones, sino desde otra fuente. El pensar es un camino —uno más— para corroborar y aclarar en él lo que está ya más allá de toda duda en la fe. Es cierto que, a la inversa, las nociones agus-

tinianas acerca de Dios pueden pensarse como nociones filosóficas autónomas; pero no es menos cierto que Agustín no las entendía así, pues se hallan para él subordinadas a la fe, identificadas con la razón. Agustín realiza todas las posibilidades de tocar a Dios en el pensar. Mas a estos pensamientos los ciñe la autoridad, no un principio filosófico, sea cual fuere.

El movimiento de la aprehensión intelectiva de Dios por parte de Agustín significa la apropiación de la idea bíblica de Dios por el filosofar; el cual en virtud de ello se transmuta en otra filosofía distinta. Claro está que en esta metamorfosis el Dios bíblico, a su vez, a la luz del filosofar, deja de ser lo que era en las figuras de la Escritura. Agustín sitúa el contenido de la Biblia en un único plano, desconociendo la diversidad y las contradicciones de los textos bíblicos encuadrados en una evolución que abarcó mil años. Realiza como una cosa razonada lo que en la Biblia no era tal. Y avanza en un proceso de ulterior elaboración hacia nuevas nociones. La Biblia es su pauta y luego el soporte al cual ata lo que el mismo ha pensado, como si lo hubiese encontrado allí.

b) Agustín hace suya la filosofía de Plotino. Entiende que con introducir unos pocos cambios en ella, basta para que sea una filosofía cristiana. Es influido por ella más que por ninguna otra filosofía. Su juicio sobre los estoicos y los epicúreos es siempre adverso. A Aristóteles lo menciona rara vez. A Platón no lo conoce; cree que el platonismo y la filosofía de Plotino son una y la misma cosa.

En consonancia con el pensar plotiniano, Agustín concibe el sentido de la filosofía como preocupación de Dios y el alma: el pensar, cuyo objetivo es el de alcanzar la verdadera felicidad en el conocimiento de las cosas eternas, como contención de la imaginación y la sensualidad, con miras a tocar lo no-ensible, lo suprasensible, concebido como algo absolutamente inmaterial.

Coincide con Plotino, asimismo, en una estructura fundamental de la idea de Dios. Todo tiene su fundamento en Dios. En cuanto *realidad*, Dios es el origen del existir de las cosas; en cuanto *logos*, la luz intelectual es el origen de la verdad de las cosas; en cuanto el *bien en sí*, es el origen de la bondad de todas las cosas. A él, en este triple aspecto, se refieren las tres ciencias filosóficas: la física, la lógica y la ética. Ya se trate de una cuestión del mundo, del conocimiento o de la libertad, siempre Agustín se encuentra con Dios como última instancia.

Toma de Plotino la cosmovisión, la doctrina de los grados, la noción de la belleza del mundo, en el cual lo malo, el mal, no es sino privación, no-ser en lo que como ser es siempre bueno.

Pero el sentido de conjunto en que queda integrado todo eso es radicalmente distinto. El Uno plotiniano que se halla más allá del ser, del espíritu y del conocimiento, se identifica en Agustín con Dios que es él mismo Ser, Espíritu y Conocimiento. A la estructura tripartita plotiniana del Uno que está más allá del ser, el Espíritu que es y el Alma realizada en el mundo, sustituye Agustín la unidad intradivina de la Trinidad, del Dios uno en tres Personas. El Uno de Plotino se explicita a través del Espíritu en el Alma del Mundo y ulteriormente en la materia, en sempiterna actualidad de tal ciclo. Para Agustín, en cambio, un acto de creación, no una eterna emanación, es el fundamento del mundo, el que tiene principio y fin. En tanto que el Uno plotiniano se halla en reposo y el hombre se vuelve a él, el Dios bíblico de Agustín es voluntad operante que se vuelve al hombre. Plotino no reza; para Agustín, por el contrario, la oración es el centro vital propiamente dicho. Plotino se eleva en la especulación con miras al éxtasis; Agustín, en la radical autopenetración, con miras a iluminar la fe. Plotino se ve a sí mismo como parte de una libre asociación de individuos filosofantes diseminados por el mundo; Agustín, como parte integrante de la Iglesia que es Autoridad, en la realidad de una poderosa organización.

3. La evolución del pensar agustiniano

La evolución de Agustín registra un solo vuelco: la conversión; mas de tal manera que el sentido de esta conversión se va repitiendo a lo largo de su vida y sólo en virtud de ello alcanza su cabal cumplimiento. En la conversión está lo permanente; la evolución consiste en el desenvolvimiento de su sentido y en la fusión e integración de lo extraño al sentido de esta conversión. Así pues, el bautismo de Agustín no es culminación sino comienzo. Aún discurre él por las vías del filosofar pagano; aún se trata en él de un saber de la Iglesia, antes que de un experimentar la Iglesia como la católica; aún piensa como un cristiano más, no como sacerdote que en virtud de su ministerio es un representante responsable de la Iglesia. Cabe considerar como una etapa nueva este tránsito a la práctica (391). Agustín por lo pronto se toma una licencia para

dedicarse al estudio de la Biblia, con el fin de prepararse mejor. Los escritos agustinianos reflejan un proceso de paulatina integración, que hubo de culminar en la portentosa totalidad de existencia cristiano-católico-eclesiástica que por obra de él, entre otros, llegaría a ser, por espacio de un milenio, la potencia espiritual de Occidente.

El movimiento del pensar es generado en Agustín por las exigencias de la lucha que libra la Iglesia en el mundo. Las situaciones materiales y espirituales de la vida eclesiástica proporcionan los temas. El conocimiento de la fe adquiere lucidez en el enfrentamiento con la filosofía pagana y las herejías. La claridad trae profundización. En la forma del más lúcido hablar es como la fe toma plena conciencia de su contenido. En la lucha contra los maniqueos se aclaran la esencia de Dios y la naturaleza del mal; en la contienda con Pelagio y los pelagianos, las ideas de libertad y gracia, de pecado original y redención; en el enfrentamiento con los cristianos cismáticos, concretamente, los donacianos, la catolicidad de la Iglesia, en cuanto es el cuerpo místico de Jesús, y su implicación práctica. Y la esencia de esta Iglesia en su eterna substancia se aclara en la apología frente a los ataques de los gentiles, los que después de la conquista de Roma por Alarico claman que el desastre es consecuencia de haber abandonado los antiguos dioses.

Con lo que a partir de la conversión es inmutable va elaborando Agustín sus nuevas nociones. Ciertamente, no sin efectuar radicales cambios de posición en asuntos importantes: su defensa de la libertad de predicación y de la convicción espontánea, cede el paso más tarde a la demanda de que se obliga a ingresar en la Iglesia católica (*coge intrare*); y su doctrina del libre albedrío se pierde casi por completo en la doctrina de la gracia. Retrospectivamente, reconoce haber incurrido en errores. En el ocaso de su vida escribe las *Retractaciones*, donde concibe el conjunto de sus escritos como un todo en secuencia cronológica, y practica respecto a esto y aquello una sobria autocrítica desde el punto de vista eclesiástico-dogmático; reniega explícitamente de su pasada coincidencia con Plotino, señalando que en un tiempo compartió su creencia en la preexistencia del alma, pero que hace mucho ha repudiado esta doctrina.

Sobre todo, ha cambiado radicalmente su valoración de la filosofía. En su juventud explícitamente había asignado máxima importancia al pensar racional. La dialéctica era para él la disciplina de las disciplinas, enseñaba a aprender y enseñar; mostraba y expo-

nía qué es lo que uno quiere; sabía el saber; únicamente ella unía al propósito de proporcionar saber, el poder de cumplir este propósito. Más tarde estima en poco a la filosofía. Reconoce un rango superior a la luz interior. «Los no versados en aquellas ciencias, si se les pregunta bien, darán respuestas veraces por estarles presente la luz de la razón eterna, en la medida en que sean capaces de aprehenderla, cuando perciben las inmutables verdades.» Llega a la conclusión de que antes había sobreestimado grandemente a la filosofía. No hay beatitud más que en el conocimiento amante de Dios, pero esta beatitud es parte de la vida de ultratumba y el único camino para llegar a ella es Cristo. La filosofía ya no vale. En adelante lo único que realmente importa es el pensar bíblico-teológico.

III. LOS MODOS DE PENSAR DE AGUSTÍN

1. ILUMINACIÓN DE LA EXISTENCIA Y EXÉGESIS DE LA BIBLIA

a) *«Metafísica de la experiencia interior»*

La manera de pensar agustiniana tiene un carácter fundamental de inconmensurable fecundidad: Agustín hace presentes experiencias íntimas del alma; reflexiona sobre los portentos de la palpitante actualidad de nuestra existencia.

Nada de lo que se le presenta en el mundo le interesa por sí. Tiene conciencia de que ésta es una actitud diametralmente opuesta a la corriente: «Y los hombres se ponen a admirar las cimas de las montañas, el formidable oleaje del mar, los anchurosos cauces de los ríos, la inmensidad del océano y los movimientos de los astros, pero en sí mismos no se fijan.» En cambio, él no conoce más que un solo, absorbente afán: Ansío saber de Dios y el alma (*deum et animam scire cupio*). Deseo conocerte a ti, conocerme a mí mismo (*noverim te, noverim me*).

Avanza Agustín hasta todos los límites con el propósito de que, rechazado sobre sí mismo, perciba otra cosa en su propio interior. Pues a través de la intimidad del alma se llega a Dios: «No salgas afuera, sino entra en ti mismo; en el hombre interior mora la verdad; y cuando hayas comprendido tu propia naturaleza mudable, trasciéndete a ti mismo también» (*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem*

inveneris, transcende et te ipsum). Para Agustín, penetrar el alma es penetrar a Dios y penetrar a Dios es penetrar el alma. A Dios lo ve en el fondo del alma y el alma la ve referida a Dios.

Este vínculo no es roto a favor de una mera psicología. A Agustín se le ha llamado el primer psicólogo moderno; pero en su psicología, no obstante la descripción de fenómenos reales, no se trata de ciencia de realidades empíricas investigables, sino de iluminación del obrar interior, de la palpitante actualidad en el alma, como punto de partida de nuestro saber.

El vínculo del alma con Dios tampoco es roto a favor de una mera teología. Se han ponderado las condiciones especulativas de Agustín, pero lo cierto es que todas las especulaciones metafísicas trascendentes son para él, antes que comprensión de algo ajeno, cumplimientos de elevación propia. Se le ha considerado como el gran dogmático que ocupa un lugar eminente en la historia de los dogmas; pero las suyas aún no son doctrinas de la teología posterior, sino intuiciones vivenciales expresadas racionalmente. Este modo de pensar ha sido denominado por Windelband «metafísica de la experiencia interior»; denominación acertada por cuanto de lo que para Agustín se trata es de la iluminación de los motivos suprasensibles del hombre, pero desacertada si quiere significar una nueva metafísica objetiva del alma.

Nunca antes el hombre había estado así ante su alma: ni Heráclito («tiene el alma un *logos* tan profundo que no puedes establecer los límites de ella»), ni Sócrates y Platón, que por sobre todas las cosas se preocupaban de la salvación del alma. «El hombre es un inmenso abismo (*grande profundum est ipse homo*). Tú, Señor, tienes contados sus cabellos, pero lo cierto es que es más fácil contar sus cabellos que los sentimientos e impulsos de su corazón.»

Agustín resume su perplejidad en esta frase: «Me he vuelto un interrogante para mí mismo» (*quaestio mihi factus sum*). Se atiene a menudo a cosas corrientes; pero no describe cosas triviales como tales (a manera de los fenomenólogos), sino que se vuelve a realidades de peso, que apuntan a los límites de las posibilidades humanas, de nuestro pensar, y a los límites de ellas mismas. Sabe elaborar frases de maravillosa simplicidad que expresan concisamente lo que nunca antes se había destacado en la conciencia de hombre alguno. Y piensa avanzando de pregunta en pregunta, formulando los interrogantes que abren el ámbito a los que de ninguna manera da respuesta lisa y llanamente. He aquí algunos ejemplos ilustrativos:

Primer ejemplo: La memoria. A propósito de los llamados fenómenos psicológicos, describe Agustín cómo desde nuestro propio interior está a nuestra disposición un mundo. Nos figuramos, infinitamente, lo que hemos visto y lo que nuestra imaginación produce. Tenemos acceso a un inmenso santuario interior, que forma parte de nuestro ser. Es fácil decir esto, opina Agustín, pero tales palabras no alcanzan aquello que él quiere hacer comprender, que es siempre más de lo que uno piensa de sí mismo. Por eso prosigue: «Digo: «"forma parte de mi ser"; sin embargo, no capto del todo lo que soy. ¿Quiere decir esto que el entendimiento es una cosa demasiado limitada como para captarse a sí mismo? ¿Y dónde estará lo que no alcanza a captar de sí mismo? Una profunda extrañeza me embarga.» Al hablar del oleaje del mar, de los ríos y los astros, se extraña Agustín de que «todo esto, mientras esté hablando de ello, no lo vea con mis ojos; sin embargo, si las montañas, los ríos y el océano de cuya existencia no sé más que por referencias no los viese interiormente, en mi memoria, tan inmensos como efectivamente son, no hablaría de aquello».

Segundo ejemplo: La certeza de sí mismo. Agustín fue el primero en expresar, en diversas formas, la idea de que la duda de toda verdad se estrella contra la certeza de «yo soy»:

«Los hombres han dudado de si la fuerza para vivir, para querer, para pensar, se deriva del aire, el fuego, el cerebro, la sangre o los átomos... ¿Puede alguien dudar, empero, de que vive, recuerda, comprende, quiere, piensa, sabe y juzga? Pues, aunque se dude, se tiene conciencia de que se duda. Así pues, aunque se dude de todo lo demás, de aquello no cabe dudar. Si no hubiese aquello, no se podría dudar de nada.» Quiere decir esto que la duda como tal es prueba de la verdad; cuando dudo, es que soy, pues la misma duda sólo cabe si soy.

¿Cuál es la substancia de esta certeza? Para Agustín no es simplemente comprobación, sino el punto de partida de un proceso reflexivo que no tiene término. La certeza que se establece en la extrema duda implica más que el punto del mero ser. Mi certeza de mí mismo me demuestra no sólo que soy, sino también *qué soy*. En el diálogo que sigue surge una pregunta inicial que da lugar a un ulterior preguntar, y así sucesivamente:

«Tú que quieres conocerte a ti mismo ¿sabes qué eres? Sí, lo sé.—¿Cómo lo sabes? No sé.—¿Te sientes simple o múltiple? No sé.—¿Sabes que eres movido? No sé.—¿Sabes que piensas? Sí, lo sé.—Entonces es cierto que piensas.—¿Sabes si eres inmortal? No sé.—De todo lo que, según acabas de decir, no sabes ¿qué es

lo que ansías más saber? Si soy inmortal.—Quiere esto decir que amas la vida.—Si te enteraras que eres inmortal ¿te parecería suficiente? Sería una gran cosa, pero no sería suficiente.—¿Así que no amas la vida por la vida misma, sino por el saber? Sí, lo admito.—Pero ¿y si el saber acerca de las cosas te hiciera desdichado? No creo posible tal cosa. Pero suponiendo que así ocurriera, significaría que nadie puede ser feliz; pues ahora soy desdichado por ninguna otra razón que no sea mi ignorancia sobre las cosas. Si el saber hace desdichado, quiere decir que la desdicha es eterna.

»Ya veo lo que apeteces... Quieres ser, vivir y conocer, pero ser para vivir y vivir para conocer.»

Esta certeza de sí mismo toma conciencia de sí propia, de que es pensar. Al tornarse un objeto más, se encuentra entre las realidades del mundo. Y al diferenciarse de éstas llega a conocerse a sí mismo en su singularidad.

«También la piedra es y el animal vive»; pero la piedra no vive y el animal carece de facultad cognoscitiva. Para quien posee dicha facultad, lo más cierto es que es y vive.

En la certeza de mí mismo llego a percibir lo que está más allá de toda percepción sensible y de todo saber acerca de cosas en el mundo:

«Poseemos, además, otro sentido mucho más elevado que el corporal: es el sentido del hombre interior que hace que discernamos el bien y el mal: el bien, por la concordancia con la forma suprasensible; el mal, por la discrepancia con ella. Este sentido se verifica sin tener necesidad de la vista.»

En la certeza de mí mismo hallo mi envolvente e irrefrenable anhelo de ser feliz. Este anhelo, como lo expresaba el diálogo antes transcrito, es amor a la vida, la cual, a su vez, es amor al conocimiento. La certeza fundamental se torna así susceptible de una enunciación más amplia:

«Somos, sabemos que somos y amamos este ser y saber. Y con respecto a estos tres puntos no nos inquieta ninguna eventualidad de engaño. Pues, a diferencia de las cosas que existen fuera de nosotros, no los aprehendemos mediante ningún sentido corporal, sino que, más allá de toda posibilidad de que mi imaginación me engañe, me consta de un modo absoluto que soy, sé que soy y amo a mi ser. En estos respectos no temo en absoluto el reparo: pero ¿y si te engañaras? Pues si me engaño, quiere decir que soy. Luego no me engaño sobre mi saber de mi conciencia de ello; pues, así como sé que soy, sé que sé. Y al amar estos dos hechos, añado este amor como una tercera cosa igualmente cierta. Pues, dado que en este caso el objeto del amor es verdadero y cierto, indudablemente el amor al mismo es, también, verdadero y cierto.»

A la pregunta de qué ama el anhelo fundamental se ha dado esta respuesta: ama el ser y el saber. Este doble amor es expresado en su carácter incondicional y absoluto:

El objeto del amor es el ser. «Así como no hay quien no quiera ser feliz, no hay quien no quiera ser... El ser hasta tal punto es, con una suerte de pujante fuerza elemental, una cosa grata, que nada más que por esto los desdichados no quieren desaparecer... Si se les acordase una inmortalidad que eternizara también su desdicha y se les diese a elegir entre existir para siempre sumidos en tal desdicha y no existir, en ninguna forma ni lugar, estallarían en júbilo y preferirían existir para siempre, sumidos en tal estado, a no existir.»

Y no sólo a mi ser lo amo incondicionalmente, sino también al saber como tal. «Hasta qué punto a la naturaleza humana le repugna el engaño queda demostrado por el solo hecho de que todo el mundo prefiere ser un equilibrado mental que sufre, antes que un desequilibrado que goza.»

De la duda de toda verdad, la idea fundamental ha llevado a la certeza que está más allá de toda duda. Esta certeza no es simplemente certeza del ser. La certeza de sí mismo implica también cumplimiento.

Sin embargo —pensamos—, la certeza agustiniana puede no ser más que la incuestionabilidad de la simple, huera enunciación del ser; la brutalidad del amor a la vida; sea ésta como sea; la vacuidad de la verdad que es mera exactitud. Puede parecer que en la iluminación de la certeza de sí mismo la existencia empírica se confunde con la existencia eterna, la sed de vivir con la preocupación de la ventura propiamente dicha, la mera exactitud con la verdad plena de substancia. Así pues, a Agustín hay que hacerle estas dos preguntas: ¿De dónde viene el cumplimiento propiamente dicho? ¿Qué significan aquellas vanidades?

A la pregunta acerca de la fuente del cumplimiento propiamente dicho, que es lo que da substancia a la certeza de sí mismo, es decir, a la pregunta por el origen de lo que viene al hombre, en contraste con la vacuidad; del serse brindado a sí mismo, en contraste con el no llegar a sí mismo; del íntimo sosiego, en contraste con la agonía del radical desamparo, corresponde esta respuesta: únicamente en Dios. El ser, el saber del ser y el amor al ser y saber en la certeza de sí mismo, para Agustín se hallan *a priori* referidos a Dios. La certeza de sí mismo, como tal, envuelve la certeza de Dios. Pues Dios ha creado al hombre a su imagen. En la conciencia de sí mismo percibe Agustín la imagen de la Trinidad.

En cuanto a la pregunta acerca de la significación de las vanidades a que puede reducirse la certeza de sí mismo, la respuesta

es ésta: Puesto que Agustín lo piensa todo en función de Dios y no concibe nada como existente con independencia de él, su pensar, ya que todo está creado por Dios, a todo le puede conferir brillo, aun a las vanas exactitudes, en cuanto son imagen de eterna verdad; aun a la desmedida sed de vida, en cuanto es la expresión más baja del amor al ser. Solamente en el trastrueque de los órdenes jerárquicos hay no-verdad. Lo que parece ser vacuidad, y es tal si se centra en sí mismo, es verdad reflejada por esas esferas inferiores. Agustín no sabe del desgarrado interrogar del suicida, del desesperar de la vida en la decisión de quitársela. No sabe de la voluntad de engaño, del deliberado engañarse a sí mismo. No sabe de la cuestionabilidad posible del sentido de toda «verdad».

Esta íntima seguridad de Agustín difiere de la certeza filosófica de sí mismo. Vive él proyectado hacia donde «nuestro ser estará más allá de la muerte; nuestro saber, más allá del error; y nuestro amor, más allá de la frustración». En la existencia temporal «nos aferramos tan firmemente a nuestro ser, saber y amar», por lo pronto, «no en virtud de ningún testimonio ajeno, sino que lo experimentamos en nuestra propia intimidad como una efectiva realidad y lo percibimos con el ojo interior, que no engaña en absoluto» (es decir, de un modo puramente filosófico); mas «tenemos al respecto, además, otros testigos, que debemos considerar como absolutamente fidedignos». Así pues, Agustín yuxtapone rotundamente la certeza de sí mismo y los otros testigos (la autoridad de la Iglesia y la Revelación). La substancia y plenitud de sí mismo le viene del estar el hombre creado a imagen de Dios y está avalada por la garantía de ese otro testimonio.

Tercer ejemplo: el tiempo. El tiempo, presente en cada instante, se le aparece a Agustín como un impenetrable misterio; cuanto más se abisma en él interrogando.

Hablamos de pasado, presente y futuro. «Si nada transcurriese, no habría pasado; si no hubiese nada por venir, no habría futuro; si nada existiese, no habría presente.» Pero lo curioso es que el pasado y el futuro no son: el primero ha cesado de ser, el segundo aún no ha llegado a ser; y el presente, si estuviese presente siempre, no se perdiese en el pasado, dejaría de ser tiempo. El presente es tiempo en tanto que instantáneamente pasa a no-ser.

¿Es que no existen tres tiempos, sino uno solo: el presente? No hay futuro ni pasado más que en el presente. Cuando hablo de cosas pasadas, percibo sus imágenes en el presente; y cuando pienso en el futuro, tengo presentes actos posibles e imágenes mentales. No hay más que el presente y, en él, tres tiempos. Con res-

pecto al pasado, la memoria es presente; con respecto al presente, la representación; con respecto al futuro, la anticipación.

Y bien, ¿qué es el presente? Al hablar de espacios de tiempo, nos referimos a pasado y a futuro. Un siglo, un año, un día, una hora: no pueden ser presente. Siempre durante su transcurso implican algo pasado, algo presente y algo futuro. Si pudiese concebirse un espacio de tiempo absolutamente indivisible, sólo él sería denominado presente por nosotros. Pero esta partícula de tiempo se trocaría tan rápidamente de futuro en pasado que al presente no le correspondería duración alguna. El presente sería como un punto, una línea divisoria, cuyo ser coincide con su dejar de ser.

Al medir el tiempo evidentemente no medimos el presente, al que no corresponde duración alguna, sino los tiempos, perceptibles en virtud de su transcurrir. Quiere decir esto que medimos algo que o ya ha dejado de ser o aún no ha llegado a ser. ¿Cuál es la vara con que medimos el tiempo que no es?

Dicen que los movimientos del sol, de la luna y las estrellas son el tiempo. Si estos movimientos son el tiempo, todo movimiento lo es. De detenerse esos cuerpos celestes, podría serlo la rotación del torno del alfarero. Pero lo cierto es que en ningún caso el movimiento es el tiempo; sino que con el tiempo se mide el movimiento, de duración variable. Ni los movimientos de los astros ni la rotación del torno del alfarero son el tiempo; son señales del tiempo. De lo que aquí se trata, empero, no es de saber qué es el movimiento, ni qué es el día, sino qué es el tiempo. Con él medimos también el ciclo del sol. Medimos no sólo el movimiento, sino también la duración de la detención del tiempo.

Mido, pues —dice Agustín—, sin saber con qué mido. ¿Mido el movimiento del cuerpo con el tiempo, pero el tiempo mismo no lo mido? ¿Con qué mido el tiempo? Mido versos y pies de versos, los cotejo, y compruebo que tal es dos veces más largo que tal otro. Deduzco de ello «que el tiempo no es más que extensión, pero ¿extensión de qué? Lo ignoro.»

Agustín llega a la conclusión de que la mente misma es la extensión del tiempo. Cuando leo una poesía, voy midiendo las sílabas; pero «en realidad no mido éstas, que ya han dejado de ser, sino algo que se me ha grabado en la memoria». Así pues, mido en mi mente mis tiempos. «La impresión que me producen las cosas que pasan, y que subsiste después que han pasado —esta impresión que me está presente, no lo que ha pasado—, es, pues, lo que mido.» «La mente ejerce una triple actividad: anticipa, representa y recuerda, de tal manera que lo anticipado por ella se trueca a través de su representación en recuerdo.»

La cosa parece, pues, resuelta. La mente se mide a sí misma en lo que le está presente. Puede, así, medir lo transeúnte. Mas se echa de ver, también, «que no medimos ni el tiempo futuro ni el tiempo pasado, ni el tiempo presente, ni el tiempo transeúnte, y sin embargo, medimos el tiempo».

Agustín piensa preguntando. La respuesta a la pregunta por el tiempo es un ulterior preguntar. No desentraña el misterio, lo lleva como tal al plano de la conciencia. «¿Qué es, pues, el tiempo? Cuando nadie me lo pregunta, lo sé; pero cuando alguien me lo pregunta y se lo quiero explicar, entonces no lo sé» «No hago más que indagar; no sostengo nada.» Anhela «penetrar en estas cosas tan comunes y, sin embargo, tan misteriosas». Nos referimos constantemente

al tiempo, a fechas y espacios de tiempo, y hablando así nos entendemos. «Se trata de cosas triviales y corrientes, pero no obstante completamente oscuras.» Y tras de largas disquisiciones admite «que todavía no sé qué es el tiempo; pero, por otra parte, admito que sé que esto lo digo en el tiempo... ¿Cómo sé esto, siendo así que desconozco la naturaleza del tiempo?... ¡A lo mejor ni siquiera sé que no sé!»

Lo que lo llevó a Agustín a plantearse la cuestión del tiempo fue su análisis de la objeción a la idea de creación del mundo; objeción que se resumía en estas preguntas: ¿Qué hizo Dios antes de crear el Cielo y la Tierra? Si se hallaba en reposo, ¿por qué no permaneció inactivo? Si el acto de creación del mundo marcó el advenimiento de una voluntad nueva, ¿puede ser verdadera una eternidad en la que nace una voluntad antes inexistente? Y si la voluntad existió desde la eternidad, ¿por qué la creación no es eterna también?

Agustín deshace esta objeción a la idea de creación argumentando como sigue: Dios al crear el mundo creó también el tiempo. Antes de la creación del mundo, el tiempo no existió. El planteamiento subyacente a la objeción no tiene sentido, puesto que no hay «antes» para quien creó el tiempo pero no está en él. «Cuando aún no hubo tiempo, no hubo "entonces".» Antes de crear Dios el tiempo, no pudo transcurrir tiempo. La Biblia dice que el tiempo tiene principio, y Agustín añade que antes de este principio el tiempo no existió.

La misma pregunta acerca de qué hizo Dios antes de crear el mundo le parece a Agustín una petulancia. No quiere hacerse el chistoso, como aquel que respondió: «Preparó infiernos para los que pretenden desentrañar tan profundos misterios»; quiere comprender, y sabe que si «comprendemos que el tiempo principió a raíz de la creación del mundo» no transigimos ya con los disparates que se dicen por ahí, con esas preguntas de gentes que «acuciadas por una inadmisible curiosidad pretenden saber más de lo que son capaces de entender».

¿Qué es la eternidad anterior al tiempo?, pregunta él mismo empero. Por un momento, intenta parangonar el saber eterno de Dios, que es un saber permanente y total como actualidad fija, al modo en que nos está presente una canción que cantamos, esto es, de manera tal que todo lo pasado y futuro contenido en ella nos es conocido. Los siglos todos estarían abiertos ante Dios como lo está ante nosotros la canción que cantamos. Pero no tan mal como nosotros toda la canción sabe el Creador todo futuro y pasado: «Los sabe infinitamente más, portentosa y misteriosamente.»

Agustín enuncia qué es la eternidad, trascendiendo el tiempo, contrastándola con el tiempo: «Dios desde las alturas de la eternidad siempre presente es anterior a todo tiempo pasado y se proyecta más allá de todo tiempo futuro.» «En la eternidad nada transcurre, todo es presente. En cambio, ningún tiempo es cabalmente presente.» «Tus años no vienen y se van; los nuestros, sobre la tierra, sí vienen y se van. Tus años son todos simultáneos; los nuestros sólo serán todos los años una vez que nuestra temporalidad haya llegado a su fin.»

Y luego Agustín enuncia la eternidad señalando aquello a lo que van enderezados todos nuestros afanes: No van enderezados a nada futuro ni transeúnte, sino

a lo que está ante nosotros como lo Inmutable. En el aquí y ahora, en «los años de suspiro», «heme aquí fundido del todo en el tiempo, cuyo orden ignoro. Mi pensar y la vida íntima de mi alma se desgarran en una turbulenta mudanza.» En la eternidad hay unidad, perennidad, beatitud, actualidad inmutable.

Esta eternidad habla ya en este mundo. Ya en él, Dios le brilla a Agustín como algo que le llega al corazón, «así que me estremezco de espanto y de gozo: de espanto, en cuanto soy desemejante a él; de gozo, en cuanto soy semejante a él».

Resumiendo: Indagando, preguntando qué es el tiempo, es cuando se percibe plenamente su misterio. Ello no obstante, pienso este misterio, para verificar por él mismo el sentido de la eternidad —la de Dios y la mía propia— en la que el tiempo queda suprimido.

b) *Exégesis bíblica*

Agustín, al moverse interrogando y verificando en el pensar puro, no invoca la Revelación. Logra las especulaciones profundas en la iluminación de la concreta existencia. Mas este filosofar suyo entiende y pretende no ser iluminación de la existencia y aprehensión intelectiva de Dios desde la mera certeza de sí mismo, sino encontrar su verdad con conciencia de interpretar devotamente la Biblia. La forma en que tiene lugar en el pensar ese hacerse presente filosófico está fundamentalmente referida a la Revelación. Las *Confesiones* están escritas en la forma de una oración; son un constante alabar a Dios y darle las gracias. En muchos textos agustinianos la comprensión es alcanzada por la vía de la exégesis bíblica o corroborada por citas de pasajes de la Biblia.

La convicción básica de que la Biblia es la exclusiva fuente de la verdad transmuta la mentalidad. La orientación del pensar agustiniano no se funda en la razón como tal, ni en aquello que le es otorgado al hombre en ella, sino, con ella, en la Biblia. Agustín se suelta de la Biblia y alcanza libremente sus comprensiones en el ámbito de la razón, pero no tarda en volver a ella y a su lado da con las respuestas a esos interrogantes anonadadores que en aquel ámbito de la razón se le han planteado.

La Biblia llegó a ser para Agustín la guía infalible en el camino de la verdad. La efectiva substancia extraordinaria de esta acumulación de mil años de experiencia religiosa del pueblo judío, en conjunción con los procedimientos de interpretación ahistóricos, posibilitaba encontrar, a través de una comprensión productiva, una riqueza inagotable, una insondable hondura. En la Biblia

hablaba la Revelación, que era el fundamento de toda verdad. La idea filosófica de la trascendencia estaba realizada en la idea bíblica de Dios; la especulación se había tornado en viviente actualidad. Las más eminentes proposiciones filosóficas se eclipsaban ante un salmo.

La razón y la fe, en Agustín, no son dos raíces que inicialmente y también después estén separadas entre sí y que terminen por juntarse. Hay razón en la fe y hay fe en la razón. Agustín no sabe de conflicto entre las dos que deba resolverse por la sumisión de la razón. Un *sacrificium intellectus,* el *credo quia absurdum* de Tertuliano, le es ajeno. De aquí que su verificación de la verdad en términos de la fe, no tenga lugar por deducción de unívocos pasajes bíblicos tomados a modo de dogmas. La fe alienta en él como palpitante actualidad operante que de hecho (no conscientemente) se asoma libremente a la Biblia como a una profundidad insondable todavía por penetrar. Los métodos de exégesis afilológicos y ahistóricos desenvueltos antes de Agustín permiten volver a encontrar casi todo sentido de fe en los pasajes bíblicos. La fe, aun oscura para sí misma, se autoaprehende, de hecho, en la libertad del propio pensar, que cree volver a encontrar sus contenidos, más aun: encontrarlos en la Biblia. De aquí que los escritos agustinianos (salvo los más tempranos) estén cuajados de citas de pasajes bíblicos. Por añadidura, Agustín se complace en emplear el lenguaje de la Biblia, hacer uso de sentencias y voces bíblicas, a tal punto que se desdibuja la línea divisoria entre cita y decir propio. Por otra parte, empero, el pensar agustiniano, merced a la independencia de sus realizaciones, es, en sus contenidos eminentes, comprensible para nosotros, aunque no participemos de su fe fundada en la Revelación; pudiendo entonces ser re-pensado, como verdad inadmisible, en el ámbito de la razón; verbigracia, la iluminación de la intimidad del alma hasta los límites donde se trasciende a sí misma; la aprehensión intelectiva del tiempo, de la memoria y de la infinitud; las disquiciones sobre la libertad y la gracia y sobre la creación y el ser del mundo.

2. RAZÓN Y VERDAD DE FE

La verdad es una. Es «patrimonio común de todos los que la aman». La pretensión de ser dueño de la verdad es «afirmación atrevida» y «petulancia». «Por ser tu verdad, Señor, ni mía ni de

éste o aquél, sino de todos nosotros, nos has convocado a su búsqueda con la aterradora advertencia de que no debemos reclamarla exclusivamente para nosotros, ya que así la perderemos. Quien la reclama para sí como su propiedad única, queda remitido del patrimonio común, a lo que sólo a él pertenece, es decir, de la verdad a la mentira.»

De ahí que Agustín quiera buscar la verdad incluso con sus adversarios, en cuanto verdad común a todos. Requiere esto que ambos contrincantes renuncien a la pretensión de estar ya en posesión de ella. «Ninguno de los dos debe decir que ya ha encontrado la verdad. Busquémosla como si ambos aún la ignorásemos; pues sólo puede ser buscada con sincero empeño y serenidad sí ambos, repudiando toda atrevida idea preconcebida, renunciamos a la creencia de que ya está encontrada y aprehendida.» Así transita Agustín con determinación por la vía filosófica. Sabe que quien va en pos de la verdad trae la paz, porque junto con el otro va enderezado a lo común, no a la disputa. Pero ¿es sincero Agustín? Para él es cierta la verdad fundada en la fe, y lo único que puede prestarse a dudas es el modo particular de formularla. A pesar de ello ¿es sincero? Quiere dialogar con el otro para convencerlo, y no para imponérsele. Esta actitud, que al observador le parece, a la vez, sincera e insincera, estriba en el gran vuelco de Agustín, realizado siempre de nuevo: de la búsqueda de la verdad a la posesión de la verdad, que es una, mas también en la concepción de que la posesión vuelve a ser una búsqueda pensante. Esta contradicción posibilita la máxima intolerancia y la prontitud para ir hacia el otro. Suprime la comunicación, al levantar en su derredor barreras, que ciertamente destruyen su sentido. En lo que sigue consideraremos más de cerca el vuelco que fundamentalmente lo decide todo de antemano.

Se plantea la cuestión de cómo encuentro en el otro y en mí mismo la nota mala de lo propio, vale decir, no-común, o sea de la mentira. No cabe encontrarla como nota común que rige para todos; depende de la decisión de la autoridad católica sobrentendida y proclamada como la verdad común. Aun cuando Agustín ve la verdad en la común libertad de la razón con miras a la mutua persuasión, ella está para él exclusivamente en la Revelación, la Iglesia y la Biblia. Así es que Agustín en la práctica, contrariamente a lo que antes pidiera, llega a hacer uso de la violencia frente a los heterodoxos. Para él únicamente su propia comunidad es la común verdad de la humanidad. Esta verdad, no obstante darse como la de

dicha comunidad, de hecho excluyente, no la tiene por mentira. En cambio, a la comunidad contraria no la considera como una común verdad, sino como la verdad de ella, vale decir, excluyente, y, por ende, como mentira.

El mismo vuelco de la comunicación abierta a la justificación del empleo de la violencia por parte de la autoridad única, se echa de ver en Agustín en la forma siguiente.

Se opone a que la piadosa meditación ponga nada en lugar de Dios. Insiste en que no debemos ver la autoridad de la fe en ninguna cosa de primer plano, pues en tal caso «nos detenemos en el camino y ciframos nuestras esperanzas (en vez de en Dios) en hombres y ángeles». Hombres y ángeles soberbios pretenden que otros pongan su esperanza en ellos, y gozan con ello. En cambio, los santos varones y los ángeles buenos «nos recogerán cuando estemos cansados, sí, pero una vez que hayamos repuesto fuerzas nos remitirán a aquél, gozando con el cual nos es dable alcanzar la misma beatitud de ellos». Ni aun Jesús quiso ser más que camino para nosotros y pidió «pasar de largo». Dios es la única autoridad. Todo lo demás está en el camino y se torna idolatría si es puesto en lugar de Dios. Pero siempre, al momento, tiene lugar el vuelco. Siempre la respuesta a quienes preguntan dónde habla Dios, es que habla en la Revelación. Con ésta no nos quedamos en el camino, sino que por el amor de Dios que nos envuelve llegamos a Dios en el credo de la Iglesia, a la que nos sometemos.

Otra forma más del vuelco es la siguiente: En el camino tiene lugar un desenvolvimiento independiente de la razón, a través de intentos racionales. Para Agustín, en la medida en que él mismo lleva a cabo tales intentos racionales, éstos requieren una justificación. Señala él (en el escrito titulado *De musica*) que no habría aventurado tal quehacer si la necesidad de refutar a los herejes no exigiese «gastar tanto esfuerzo en ocupaciones pueriles como es tal hablar y discurrir». Quiere decir esto que el pensar es recurso para los hombres de fe floja. Para éstos hacen falta caminos lentos, que los santos varones dejan atrás y no se dignan recorrer. Pues con fe, esperanza y amor veneran «la consubstancial e inmutable Trinidad del Dios uno y supremo; están purificados, no por los titilantes raciocinios humanos, sino por el vivísimo y ardentísimo fuego del amor». Desde este menosprecio por el pensar racional, desde la afirmación incondicional de la fe y el amor, que tienen fuerza con independencia de todo pensar y más allá de él; desde esta claridad sobre la diferente raíz de la razón y la fe, se produce

en todo momento el vuelco del pensar racional al fervoroso creer. Si bien la suprema verdad no habla plenamente sino al hombre creyente; si bien ningún avance de la razón empeñada en una búsqueda infinita alcanza jamás esa verdad, sin embargo no hay fe sin razón. Por esto dice Agustín: Comprende para creer, cree para comprender (*intellige ut credas, crede ut intelligas*). Creer también es pensar. No es otra cosa que pensar con asentimiento (*cum assensione cogitare*). Un ser incapaz de pensar tampoco está capacitado para la fe. Así, pues: ¡ama a la razón! (*intellectum valde ama*). Mas sin fe no hay comprensión. Rigen estas palabras de Isaías (7, 9): Si no creéis, no comprendéis (según la versión de la Septuaginta; la de la Vulgata reza: Si no creéis, no duráis). Por su parte, la comprensión, lejos de eliminar la fe, la fortifica.

Así pues, lo primero del sorprendente vuelco de Agustín no es el uso de la violencia con los heterodoxos (señalado aquí en primer término) sino el escuchar la voz de Dios mismo en su revelación y la fusión de pensar y creer. Este vuelco es la característica del mundo cristiano, el que tiene en Agustín su máximo pensador. ¿Se tratará simplemente de un error que podemos eliminar rápidamente mediante pensamientos esclarecedores de la razón envolvente? ¿Será que a lo largo de milenios hombres insignes que fueron capaces de pensar con sagacidad y hondura y produjeron obras eminentes en los dominios del arte y de las letras fueron víctimas de un simple error? ¿O bien será que en la forma de la fe fundada en la revelación actuó la filosofía propiamente dicha? Nos limitaremos aquí a analizar el pensamiento de Agustín.

a) *Teoría del conocimiento*

Primero: La experiencia básica de nuestro pensar es que en virtud de una intuición conoceremos, con validez universal y necesidad, lo que existe más allá de la temporalidad, verbigracia, el que los ángulos de un triángulo suman dos ángulos rectos, o el que siete más tres son diez. En tales casos, no percibimos nada que actúe sobre nuestros sentidos, pero por otra parte no lo producimos en el sentido de una creación nuestra, sino que lo hallamos por nuestra actividad intelectual, a la cual se muestra. He aquí el portento de la verdad: la existencia de algo que alcanzamos a comprender a pesar de que no lo percibimos en el espacio-tiempo, fuera de nosotros. ¿Cómo es que, siendo como somos unos seres finitos que ata-

dos a la percepción sensible viven encuadrados en el tiempo y el espacio, damos con tal verdad de índole no-sensible, intemporal e inespacial?

Agustín responde, acudiendo a símiles platónicos y suyos propios: La verdad está en estado de latencia en mí, *sin saberlo yo*. Al quedar advertido sobre ella, la extraigo de mi propio interior antes oculto y todavía impenetrable. O bien: Cuando alcanzo a percibir la verdad, la veo bañada en una luz que proviene de Dios. Si no fuese por esta luz, ninguna comprensión sería concebible. O bien: Existe un *preceptor interior*; el cual, por su parte, está relacionado con el *Logos,* el Verbo de Dios, que me alecciona.

A Agustín, su reflexión sobre el enigma de la verdad universalmente válida, le hace experimentar, ya en ésta misma, la presencia operante de Dios. Lo que después fue desplegado en una plétora de variantes, complicadas diferenciaciones y combinaciones y lo que hoy se llama teoría del conocimiento, tiene su fundamento histórico en las formulaciones agudas de Agustín, alcanzadas por diversos medios.

Ahora bien, hay un momento platónico que Agustín mantiene siempre: en el conocimiento de la verdad percibimos lo conocido bañado en una luz divina, pero a Dios mismo no lo percibimos y nuestro conocer no es una pálida imagen del conocer divino, sino esencialmente distinto de él.

Segundo: Aun cuando la verdad que alcanzamos a conocer es una, le corresponde una pluralidad de momentos. El *conocimiento* y la *voluntad* son idénticos y están separados entre sí.

El conocimiento en la separación es fútil; no alcanza su sentido sino en la identificación con la voluntad. En el intento de demostrar la existencia de Dios no interviene meramente el intelecto. Se lamenta Agustín de haber incurrido en un tiempo en el error de pretender estar cierto de lo invisible, en el mismo sentido en que se está cierto de que siete más tres son diez. De Dios no hay saber en el alma, sino por el modo de su no-saber. Abundan los enigmas: la creación del mundo, la unidad del alma y el cuerpo. Mas el pensar debe avanzar incesantemente más allá: «Comprende qué no comprendes, para que no dejes del todo de comprenderlo.» La elevada verdad no se abre sino a aquel que entra en la filosofía todo entero (*totus*) y no tan sólo con la función intelectiva, que se aísla. Es condición del conocimiento de la verdad la pureza del alma, la dignidad adquirida por una vida piadosa, el amor. Al ansia de saber lo verdadero antecede el celo de hacer lo recto. Quien vive como

Dios manda, alcanzará a contemplar a Dios. En cambio, la soberbia del intelecto desbarata el logro de tal visión.

b) *Revelación e Iglesia*

Hay en la verdad los dos momentos de la razón y la revelación, los que se identifican y están separados entre sí. Dios ilumina el conocimiento racional y a la vez brinda la verdad misma por revelación a la Iglesia constituida y por la Iglesia a la Biblia. La fe es fe fundada en la Iglesia o no es. De fuera viene lo que el hombre, creyendo en ello, acoge en su fuero interno. Todo lo demás es juzgado desde allí. Al hombre que se debate en la conciencia de su impotencia, de su desamparo y consiguiente radical necesidad de asistencia, lo salva el avasallamiento por algo que penetrando desde fuera en él suscita en lo más íntimo de su ser resonancias de fe. Experimenta la santa presencia operante en el mundo en la cual Dios mismo habla. A Agustín le consta que a Dios se lo puede encontrar únicamente por este camino. No se trata de la vivencia básica de ser sí mismo en cuanto brindado a sí mismo, sino, más allá de ella, del estar el ser sí mismo, a su vez, avasallado desde fuera, de tal suerte que se fía de sí y de aquello por lo que se está brindado a sí mismo sólo si la Iglesia terrenal lo confirma. La vivencia básica del hombre que se siente entero en su obrar y, sin embargo, se sabe envuelto por algo que no es él mismo y, por ende, puesto al servicio de algo extrínseco a él, esta vivencia básica, toma en Agustín la determinada forma histórica de servicio en el seno de esta Iglesia constituida.

En Agustín puede estudiarse este magno fenómeno en su origen, en el más alto nivel intelectual alcanzado dentro de la Iglesia. Las posibilidades parecen en él, por momentos, aun más amplias, aun más abiertas de lo que se presentaron posteriormente; pero luego en él mismo asumieron los moldes determinados, por los cuales, a través de las vías del poder eclesiástico, que estaban hacía mucho tendidas, se entendió la autoconciencia de este poder.

c) *Superstición*

Agustín menosprecia las ciencias. Entiende que sólo en la medida en que son de utilidad para la comprensión de la Biblia vale la

pena ocuparse de ellas. El mundo no le interesa, salvo que, en cuanto creación, remite el hombre a Dios; es ámbito de alegorías, imágenes y vestigios.

En tiempo de Agustín, las ciencias, cuya evolución se había detenido ya en la última centuria antes de Cristo, estaban poco menos que olvidadas, aunque los libros aún existían. La extinción del espíritu científico no había sido consecuencia de invasiones de pueblos bárbaros, ni de penurias, ni tampoco de restricciones sociales; era el resultado de uno de aquellos grandes procesos históricos en los que la íntima contextura vital de la casi totalidad de los hombres que a la sazón viven, parece sufrir una alteración, cuyo cómo y porqué no alcanzamos a comprender.

Vemos a Agustín trabado en querella con la superstición y, sin embargo, a su vez, enredado en ella. La superstición convalidada por la Biblia, para él no es superstición. Y el motivo decisivo que lo impulsa a combatir la superstición no es un conocimiento mejor, metódico, de las realidades del mundo y de cuanto puede darse en él como realidad, sino la creencia en Dios y el anhelo de salvación del alma. De ahí que echemos de ver en él una notable trabazón de casi todos los motivos.

En la lucha contra los maniqueos maneja razones. Quiere refutar mediante argumentos plausibles su presunto saber acerca del Universo, de los astros, de fenómenos cósmicos, del duelo entre dos potencias cósmicas antagónicas. Les reprocha: «Aquí se me hizo creer ciegamente.» Se da cuenta de la falta de consistencia del pseudosaber maniqueo.

En este repudio del pseudosaber como superstición, está la fuerza de la creencia en Dios, la lucha contra la materialización de la trascendencia, la aversión por el saber esotérico y la magia, por todo cuanto se presenta con aire de misterio. Esta fuerza de la creencia en Dios promueve probidad y claridad. Además, Agustín intuye que todo ese saber acerca del mundo, sea verdadero o falso, es saber que no hace nada por la salvación del alma. Su uso de razones en la lucha contra ese pseudosaber, atestigua en él un sentido de la investigación científica, esto es, lógica, metódica y experimental, y de la discriminación de lo que puede saberse y lo que no puede saberse. Pero este sentido no se da en él más que en pensamientos momentáneos, carentes de desarrollo, en absoluto fijados metódicamente. No es de fiar en modo alguno. Pues las innumerables aseveraciones de Agustín referentes a realidades del mundo acerca de las cuales la investigación puede llegar a conclusiones

incontrovertibles, pero que él hace sobre la base del credo cristiano, a nosotros nos merecen, por razones objetivas, el mismo juicio adverso que él emite sobre el pseudosaber de los maniqueos. Su creencia en Dios no es óbice para que en otros contextos afirme, como ellos, un pseudosaber.

Selecciono aquí un ejemplo que al mismo tiempo muestra la hondura de la especulación agustiniana.

Frente a la astrología, Agustín, aduciendo en parte argumentos correctos, hoy tan válidos como entonces, sostiene que se trata de una superstición peligrosa para la salvación del alma. Se da cuenta, empero, de que no solamente esta superstición es, en sí misma, una realidad, por cuanto son muchos los adictos a ella, sino que las predicciones astrológicas a veces se cumplen. ¿Cómo se explica esto? La respuesta de Agustín es que ello se debe a la existencia de los demonios. En las regiones inferiores del aire viven ángeles malos, que están al servicio del Diablo. Se apoderan de los hombres que apetecen cosas malas y los libran al escarnio y el engaño. «A este diabólico escarnio y engaño se debe el que vaticinios de tal índole supersticiosa y perniciosa acierten con respecto a no pocas cosas pasadas y futuras.»

Para Agustín, la esencia y el carácter de realidad de esa superstición estriban en que «ha sido convenida como lenguaje común con los demonios». Se basa «en un pernicioso convenio entre hombres y espíritus malos». Esas cosas no tienen, en sí mismas, fuerza y realidad; «han adquirido fuerza porque se las practicaba y designaba. De ahí que de una misma cosa resulten cosas distintas, según las nociones y creencias de cada cual. Pues los espíritus atentos a engañar procuran para cada cual justamente aquello en lo que lo ven enredado ya por sus suposiciones personales.» Agustín establece una comparación con los signos inventados por los hombres: los números y las letras. «Así como los hombres se han entendido sobre tal designación, no porque ésta tuviera, en sí misma, poder de designación, sino porque ellos se pusieron de acuerdo con respecto a ella, aquellos signos que le valen a uno la perniciosa compañía de los demonios sólo tienen poder por obra de la actividad de quien los observa.»

Agustín da por supuesta la existencia de demonios. Esta creencia en demonios no es para él superstición (porque la Biblia la confirma). Además, en virtud de su lógica del «significar», la esencia de la convención la ve como realidad. De esta realidad no duda. Mas la diferencia entre la realidad y la irrealidad no estriba en la diferencia entre la verdad y el engaño. Los demonios pueden tener razón en las aseveraciones de los supersticiosos. La realidad del engaño cesa, empero, si la verdad llega a triunfar en la conducta de quien cree en el Dios uno. Así pues, esa realidad no es rechazada por razones, sino por la actualidad del *ethos*. Superstición, realidad de los demonios y vida oscurecida, guardan relación entre sí, como por su parte fe, realidad de Dios y vida ética. Lo que decide es la fe misma y no las razones. La superstición es el acto de pactar con los demonios.

No solamente en la astrología, referente al efecto de las constelaciones de los astros, sino con respecto a todas las cosas creadas por Dios abundan las interpretaciones de carácter supersticioso. Cuando una mula tiene cría o cuando algo es alcanzado por un rayo, «mucha gente, sobre la base de meras suposiciones humanas, tiene consignadas por escrito multitud de interpretaciones, como si se tratase de conclusiones formales». Tales suposiciones, para Agustín, se diferencian según

que estén en la línea de la superstición o en la de la autoridad cristiano-eclesiástica; las que se fundan en pasajes de la Biblia, en la autoridad de la Iglesia, son consideradas como verdades por él. Agustín combate la superstición astrológica oponiéndole la fe fundada en la Revelación, pero se vale para ello de la supersticiosa creencia en demonios.

Toda la obra de Agustín está saturada de la superstición que se da en llamar «religión del hombre común». En la época en que ejerció el sacerdocio se asimiló cuanto había en este terreno: el Infierno, el Purgatorio, el culto de los mártires, las reliquias, las rogativas, etc. Escribe entusiasmado que «el África toda está llena de cuerpos santos». Participa sin más de la creencia en milagros. Admite, de hecho, todas las prácticas y nociones de sentido religioso-supersticioso, sean de índole calculada o espontánea. Su sentido práctico procura atemperar, nada más, las fuerzas que llama y reconoce. En ocasiones interviene; intervención que da lugar de su parte a una crítica a algo particular que, por no ser una crítica de fondo, deja en lo esencial intacto lo criticado. Frente a todo esto, empero, cabe señalar la reiterada y grandiosa postura de Agustín contraria a la superstición: Es superstición todo cuanto implica la veneración de una criatura como divinidad.

De que Agustín no mantiene tan elevado y verdadero criterio, resultan las contradicciones que pueden señalarse en lo particular. Por ejemplo, justifica el culto de los mártires y los santos alegando que en él se trata de veneración (*honorari*) *y* no de adoración (*colere*); sin embargo, en otro lugar emplea la palabra *colere* precisamente para designar la veneración por los santos. No deja de ser significativo el que, de hecho, esta distinción no se mantuviera en el ánimo de los creyentes, ni en el de Agustín mismo (ocurre con Agustín lo que en casi toda la historia cristiana, con Lutero y muchos protestantes: combaten la superstición, pero la cultivan ellos mismos: el Diablo, la creencia en brujas, en milagros).

En sus argumentaciones contra la superstición, Agustín no pocas veces hace gala de sentido común; hace uso de nociones racionales, pero no en el plano de los depurados métodos científicos, que le son ajenos, sino accidentalmente, no sobre una base formal. No son un momento decisivo para él. Lo único decisivo son la creencia en el Dios de la Biblia y el peligro que la heterodoxia entraña para la salvación del alma.

En lo tocante a problemas objetivos, susceptibles de investigación científica, Agustín se explaya en disquisiciones complicadas, nada metódicas y, en este sentido, poco serias. Nos sorpren-

den fragmentos de conocimientos objetivos adquiridos al vuelo, argumentaciones de corte racionalista e imaginaciones, que constituyen la oscura niebla que impregna su obra. Más ésta se disipa dondequiera que los pensamientos propiamente agustinianos se elevan, con maravillosa claridad, hacia otro ámbito distinto.

3. Dios y Cristo

El movimiento de la agustiniana concepción cristiana de Dios tiene lugar en dos direcciones opuestas. Por un lado, le hace adquirir a Dios una creciente dimensión de hondura, de latitud, de espiritualidad, proyectándose más allá de toda provisionalidad, convirtiéndolo en un ente cada vez más inconcebible, inconmensurable y lejano. Por otro, convierte a Dios en total actualidad, concreta presencia en Cristo: Dios se ha hecho hombre y en la Iglesia, en cuanto cuerpo místico de Cristo, está inmediatamente presente. Es como sí la concepción de Dios por el primer camino se expandiese infinitamente y por el segundo se encastillase, por decirlo así.

El Dios agustiniano no puede ser separado de Cristo, la revelación única de Dios de la que da fe la Iglesia. El sentido de la conversión estriba en encontrar a Dios únicamente a través de Cristo, la Iglesia y la Biblia. La concepción agustiniana se tiende entre el Dios infinitamente lejano, oculto, y el Dios que a través de la idea de Cristo es patente —está atrapado, por decirlo así— en la Iglesia. Cuando se recorre con Agustín el primer camino, se es rechazado al segundo, y viceversa.

En Agustín alienta el gran soplo de la idea bíblica del Dios uno, donde Cristo no tiene que ver en absoluto. Y al mismo tiempo palpita en él, avasallándolo, la fuerza de la idea de Cristo, en cuya tangible estrechez y proximidad Dios, al final, ya no tiene casi que ver.

La evocación del hombre Jesús que sufrió lo indecible y halló atroz muerte, del hombre anonadado, humilde, obediente hasta la muerte, se transpone en la idea de Cristo, esto es, del Dios uno, todopoderoso, que se hizo siervo para salvar al hombre. Su fuerza se consuma en la extrema debilidad; su realidad una e inmutable, en el sucumbir a este mundo. Jesús, el hombre, es paradigma que debemos emular. Jesús, el Cristo, es el Logos, Dios mismo, redimiéndonos si creemos en él. «Se hizo siervo, sin dejar de ser Dios; vistiéndose de la condición humana, sin quitarse la divinidad; mediador como hombre, como hombre también el camino.»

La tensión de lo conceptualmente incompatible, entre la idea de Dios y la idea de Cristo, no es resuelta por Agustín en una aprehensión susceptible de conclusión, sino en las especulaciones cristológicas y trinitarias, encaminadas, no a captar el misterio, sino a iluminarlo.

La afirmada encarnación de Dios —«escándalo para los judíos, locura para los griegos»— adquiere un alto sentido, al que puede acceder la razón: la concepción de la extrema malaventuranza humana; la apropiación del profundo concepto judío del sufrimiento; el hablar la divinidad en la derrota; en el más atroz de los sufrimientos, la intuición del sacrificio impuesto a los hombres; la percepción de las limitaciones humanas, mas también del inalienable resto de orgullo humano que en todo filosófico centrarse en sí mismo también se extravía; la humildad del alma que verifica la trascendencia. Todo esto proviene del hombre Jesús, mas no significa que Jesús sea también Cristo, Dios mismo.

a) *El trascender filosófico*

En el trascender filosófico, Agustín, inspirado en el neoplatonismo y al impulso de su ardiente fe centrada en el Dios uno de la Biblia, razona como sigue:

Puesto que Dios no es accesible a la percepción inmediata, para el conocimiento no existe otro camino que elevarse hacia él. A este fin sirven las «pruebas de la existencia de Dios». Agustín no las hace valer ni sistemáticamente ni en forma abstracta, sino con una expresividad plena de sugestión. La adecuación y el orden del mundo sugieren la mano de Dios. En la creación visible se intuye lo invisible. Todo —el cielo y la tierra, el sol, la luna y las estrellas, las plantas, los animales y el hombre— parece proclamar: Dios nos ha creado.

> «Pregunté al cielo, a la tierra, al sol, a la luna, y me contestaron todos: yo no soy tu Dios. Pregunté al mar, a las simas y a los animales, y me contestaron: no somos tu Dios, pregunta más allá de nosotros... Y les dije a todos: me habéis dicho que no sois mi Dios, decidme algo de él; y con potente voz exclamaron: nos ha creado.»

Dios en todas partes se halla oculto y en todas partes se manifiesta. A nadie es dable ni conocer que es, ni desconocerlo. Pero, afirma Agustín, negarlo es locura.

¿Cómo proclaman el cielo y la tierra y las cosas todas que están creados? Alterándose y cambiando. Únicamente en el ser que «no está creado y sin embargo es no existe nada que antes no existiera». Por eso, todas las cosas por el modo de su ser proclaman: «Somos, por haber sido creadas; antes de ser no fuimos, de tal modo como para poder habernos creado de nosotras mismas.»

Este saber lo debemos a Dios. Pero en comparación con el saber suyo es no-saber. Pues a él mismo no lo conocemos. Para el conocimiento de Dios rige: «Si lo comprendes, no es Dios.» «Dios escapa a toda posibilidad de decirlo. Es más fácil decir que él no es, que decir que es.» «Acerca de Dios todo puede decirse, pero nada se dice adecuadamente.»

A Dios, cuando lo pensamos, lo pensamos en términos de categorías, pues sin ellas no podemos pensar. Pero como se halla más allá de toda categoría, sólo podemos pensarlo con categorías, rompiéndolas, en cierto modo, más allá de ellas. Así dice Agustín que, si podemos, conocemos a Dios como bueno, sin la cualidad de bondad; como grande, sin magnitud; está por encima de todo, sin posición espacial; lo engloba todo, sin contenerlo; en todas partes es entero, sin determinación espacial; es eterno, sin tiempo; es el creador de las cosas sujetas a mudanza, sin mudar él mismo.

Si todo enunciado es inadecuado, lo mejor es decir su simplicidad (*simplicitas*). Pues en Dios no puede diferenciarse nada: ni substancia de accidente, ni sujeto de predicado. Por tanto, hablar de identidad de lo indiferenciado, de unidad de los contrarios, es un modo adecuado de hablar, pero no dice nada. El pensar en Dios desemboca en silencio.

b) *Jesucristo*

En el trascender filosófico se ve más allá de todo lo pensable. La realidad de Dios se hace perceptible en el no decir nada acerca de él. Esta realidad es tal que toda finitud y pensabilidad, aun la suprema, parece reducirse a la nada ante él y en cuanto nada es incapaz de proporcionar una representación o concepción de él. Al serle, pues, sustraído todo a nuestro pensar cuando de pensarlo a Dios se trata, cabe experimentar el decir del filosofar trascendente, como expresión adecuada del avasallamiento existencial por la realidad única o repudiarlo desilusionado, por no decir nada, por

significar la imposibilidad de pensar a Dios, la desaparición del ser de Dios para nosotros.

Aquí radica el punto decisivo. El hombre anhela tangibilidad. Dios está presente en Cristo. «El Verbo se hizo carne.»

Y bien, el pensar agustiniano es capaz de hacer con idéntico ardor ambas cosas: de realizar la elevación trascendente, la cual, puesto que no proporciona conocimiento, concluye en silencio, y de suponer presente en la persona de Cristo la gracia de Dios, quien encarnado en un hombre se vuelve al hombre, para quien es capaz de creer esto.

Esta fe dice: Dios se hizo hombre. Dios habló como hombre, pudo haber hecho «todo por conducto de ángeles» porque únicamente así quedaba a salvo la dignidad humana. «Ella se perdería, si Dios diese la impresión de que no quería hablar al hombre por conducto de hombres.»

Primero: Cristo se hizo «siervo» (sin perder la divinidad) para ser paradigma del hombre. «Entre los humildes se construyó una humilde morada con nuestro polvo, con lo que ha curado de la soberbia a quienes quería someter y alimentado su amor, para que no siguieran adelante llenos de confianza en sí mismos, sino que a la vista de la divinidad débil postrada a sus pies se dieran cuenta de su propia debilidad.» La fe nos hace comprender «lo que su miseria nos ha de enseñar»: «percibimos con humildad al humilde».

Lo cierto es que «humildad» no traduce adecuadamente la voz latina *humilitas*, cuya acepción significa atado al suelo (*humus*), bajo, sujeto, débil; y el reconocerse a sí mismo en todo esto y, así, volverse humilde (*humilis*). Lo contrario, la soberbia (*superbia*), es fundamentalmente lo que pierde al hombre.

La soberbia incurable ha de ser curada por la autohumillación que Dios se impuso haciéndose hombre en su figura más despreciada. «¿Qué soberbia puede ser curada que la humildad del Hijo de Dios no cure?» «¡Dios se ha degradado a sí mismo, y el hombre sigue encaramado en la soberbia!»

Segundo: Dios se hizo hombre para ser medio de la gracia con miras a la redención del hombre. Cristo murió, mas la muerte murió con él. «Muerto por la muerte, dio muerte a la muerte.» En el acto de Dios, el creyente alcanza a percibir el proceso hondísimo, hecho necesario por el pecado del primer hombre para la salvación del alma, y experimenta el efecto de ese acto. «En el hombre Jesús, la gracia misma hubo, en cierto modo, de hacerse naturaleza.»

Al poner en relación el paradigma y la gracia del acto divino con la recta conducta humana y la percepción del obrar divino, a Agustín le vienen sus proposiciones curiosas, mezcla de grandiosidad y absurdo, que, a su vez, caen en nuevas insolubilidades.

Pues la pasión y muerte de Jesús, su crucifixión y su resurrección, su ascensión al Cielo y su ingreso en el Reino de Dios son, al mismo tiempo, la vida que el creyente vive. «Demos las gracias por haber llegado a ser, no ya cristianos, sino Cristo. Pues si él es la cabeza y nosotros somos los miembros, el hombre entero es Cristo, Él y nosotros.»

Las insolubilidades —iluminadas por Agustín como simas de la condición humana— son de carácter radical. «Cristo, que se rebajó a sí mismo, quedó enaltecido en la Cruz; su rebajamiento no pudo en absoluto ser otra cosa que sublime majestad.» A ello corresponde en el hombre que «la humildad es nuestra consumación». Lo más bajo se trueca en lo más alto, la humildad en esplendor del hombre.

Ahora bien, la humildad deliberada que apetece el rebajamiento y se complace en la participación de él, se convierte al momento en nueva soberbia. La humildad satisfecha de sí misma cesa de ser humilde. Si ascéticamente me impongo a mí mismo humildad, la violencia que así hago a mí propio ser entraña soberbia; el activo ascetismo se torna en el dominio sobre sí mismo en triunfo del orgulloso sí mismo. En la aprehensión intelectiva de la libertad y la gracia por parte de Agustín veremos aflorar tales paradojas.

En lo que sigue consideraremos algunas otras implicaciones de la oposición *humilitas-superbia.*

Primera: Se trata del trastrueque de la natural conciencia de sí mismo, vital y activa, autoafirmadora, que postura dignidad en el ejercicio del poder, pide señorial nobleza en la conducta y desprecia lo bajo y vil, en la postura vital diametralmente opuesta, que parece imposible en el mundo.

Segunda: En la concreta realidad de la vida, sólo un sí mismo activado por la soberbia puede volverse humilde sin caer en la pasiva autoinhibición. Únicamente quien lleno de confianza en sí mismo se arriesga en el mundo y de ese modo produce, puede experimentar que esta autoconfianza, en realidad, no está fundada en sí misma, sino que depende de aquello por lo que yo soy yo mismo.

Tercera: El odio que comúnmente sienten los postergados en el mundo por su manera de ser, su mala suerte o su humilde condición, a lo que es más elevado, más noble, más privilegiado, llega a vengarse de ello en este trastrueque cristiano de lo inferior en lo superior. Una inversión de la tabla de valores permite que la impotencia se revista de poder, lo inferior sea de rango superior (Nietzsche). Estos embrollos psicológicos forman legión y constituyen un campo fértil para una psicología desenmascaradora, comprensiva.

Nada de todo eso, empero, puede esgrimirse contra la verdad que está en la base de esas nociones y realidades. En toda superioridad, en todo logro, en todo triunfo, en el «ser más» como tal, hay algo que se pone en cuestión a sí mismo. No se puede gozar con la victoria si el vencido no se convierte en amigo. Cuanto respeto al adversario, lucha sin odio, disposición reconciliadora, hay en el mundo, puede surgir aun de la sublime voluntad de poder que, jamás satisfecha, avanza hacia grados superiores del ser, pero no puede surgir genuinamente más que de la conciencia de la propia impotencia total: de la impotencia envuelta en la apariencia de poder real, de la humildad en la que el hombre nunca se basta a sí mismo, sino que busca al otro, a todos, sin los cuales no puede ser él mismo. Aquí tienen su origen las cuestiones de la hidalguía, de la caballerosidad hacia el adversario, de la solidaridad. Un impenetrado mundo del *ethos* se abre al conjunto de la mítica idea de Cristo, en cuanto la fuente y pauta del obrar humano es expuesta aquí en cifras sencillas.

c) *La Trinidad*

La idea de Dios, del trascender filosófico, tiene su fundamento en la razón, la idea de Cristo lo tiene en la fe fundada en una revelación. Aquel trascender tiene lugar en procesos intelectivos que se desenvuelven más allá del tiempo y apuntan a lo intemporal, esta idea de Cristo se apoya en la creencia temporalmente condicionada e históricamente decisiva en un acontecimiento histórico (en una fe mítica que por la realidad histórica del hombre Jesús quiere diferenciarse del mito). Parecería haber una radical incompatibilidad. A la luz de esta fe, el influjo de ideas filosóficas, parece fútil; a su vez, desde el filosofar parece absurda. Con la concepción trinitaria quiere Agustín introducir racionalidad en la fe y procurar su convalidación en el filosofar, establecer la unidad de la fe y la filosofía. A lo largo de su vida se consagró con máximo empeño a estas especulaciones, condensándolo en su extenso escrito sobre la Trinidad. Ahora bien, en esta unidad de la filosofía y la fe —que no es síntesis, por cuanto Agustín fundamentalmente en ningún momento las separa— se repite el rasgo esencial de todo el pensar agustiniano. La Trinidad es un misterio de la Revelación, que en el pensar se torna un modo de saber acerca de la totalidad del ser y parece proporcionar espléndidas comprensiones, pero una vez más se resuelve en el silencio del no-poder-conocer.

El hecho de que la concepción trinitaria haya tenido durante milenios extraordinario influjo y vigencia en Occidente, prohíbe considerarla sin más como un absurdo sólo porque haya dejado la Trinidad de ser una cifra efectiva. Debemos preguntar por los motivos que se ponen de manifiesto en esta concepción y tratar de com-

prender lo que pudo significar en aquellas experiencias del pensar creyente.

Un motivo de la especulación trinitaria es el siguiente: Dios hecho hombre en Cristo es un misterio que la Trinidad ha de volver comprensible al establecer que la Segunda Persona, el Logos, es Dios hecho hombre. Sin la Trinidad, el Dios-Hombre no es comprensible. Con una de sus tres personas, el Hijo o Logos, Dios se hace hombre, no obstante lo cual es uno en tres personas. El misterio es exaltado por la movilización del conocimiento derivado de la clarificación cognoscitiva del contenido de la fe, en la que la fe igual no alcanza a comprender, pero sí a representarse mejor la encarnación.

Otro motivo de la concepción trinitaria es el anhelo de penetrar en la esencia de Dios. Dios se torna persona, pero es más que persona; pues el ser-persona es el modo de la condición humana. Si Dios fuese persona en este sentido, tendría necesidad de otras personas para comunicarse a ellas. La imposibilidad de concebir a Dios como la persona una, absoluta, sin rebajarlo al plano del humano ser persona, empuja a la otra imposibilidad de concebir a Dios, que es suprapersonal, como unidad de tres personas.

El Uno trascendente no ha de ser un vacío para la mente humana, una nada. Se penetra en una vida interior de la Divinidad, con miras a percibir su movimiento intrínseco, a experimentar en el pensar al Dios viviente. Se busca la satisfacción del adentrarse en Dios, entendiendo que es posible llegar a contemplar, por lo menos a aprehender intelectivamente, su íntima esencia. Verbigracia, Dios no sería el solitario que anhelante de amorosa comunión hubiera creado algo fuera de él: el mundo y el hombre, sino que viviría en la suficiencia como comunidad de tres personas que son una.

Tras la teología negativa del filosofar que no dice sino lo que Dios no es, para percibir indirectamente, pero sin ningún contenido, su inefable sublimidad, en lugar del mero «supraser», del que se trata en el trascender no susceptible de conclusión, ha de mostrarse lo positivo de la Divinidad. Lo positivo, empero, en términos de todo pensar posible, configura un misterio. La Trinidad, en cuanto es inasequible a todo pensar y representar, viene a ser imagen del arcano absoluto. De ahí la tremenda fascinación ejercida por esta imagen sobre quienes se contentaban con ella. Para ellos es algo lisa y llanamente dado por supuesto, en virtud de autoridad y de exégesis de la Biblia; no es una mera imagen, sino que revela, es en todo momento ratificada por la Iglesia y el símbolo de la fe, es punto de partida, y no resultado de las especulaciones. Está de más preguntar por los motivos de la imagen. Ahora bien, toda especulación en torno a este misterio que lo haga comprensible de un modo racional, a más de ser un disparate, aunque más no sea por la pretensión de comprensibilidad, es forzosamente una herejía. Así pues, las especulaciones trinitarias que concluyen en un resultado aparentemente claro son otras tantas herejías en torno a las fórmulas incomprensibles del misterio.

El origen y la influencia de las especulaciones trinitarias se explican en cierta medida por la comprobación de un carácter trinómico —dialéctica— en todas las cosas, en el alma, en toda realidad. Las tres etapas de la aprehensión intelectiva de todo existente, son imagen de la Divinidad.

La condición de imagen es concebida como algo correlativo: a través de las trinomías que se evidencian en el alma y el mundo y se nos tornan imágenes, nos elevamos hacia Dios; por su parte, Dios, en la realidad de su Trinidad, se muestra en la infinidad de imágenes configuradas por el carácter trinómico de los existentes.

Las tríadas agustinianas son legión; verbigracia, en el *alma*: ser, conocer, vivir (*esse, intelligere, vivere*); ser saber, amar (*esse, nosse, diligere*); memoria, conocimiento, voluntad (*memoria, intelligentia, voluntas*); mente, información, amor (*mens, notitia, amor*); *en la referencia a Dios*: Dios es la luz de nuestro conocer, el sostén de nuestra realidad, el bien supremo de nuestro obrar; es el fundamento del comprender, la causa del existir, el orden del vivir (*ratio intelligendi, causa existendi, ordo vivendi*); es la verdad de la doctrina, el origen de la naturaleza, la felicidad de la vida (*veritas doctrinae, principium naturae, felicitas vitae*); *en todo lo creado*: substancia, diferencia concordancia (*in quo res constat, quo discernitur, quo congruit*); ser, saber, querer (*esse, nosse, velle*); naturaleza, conocimiento, convención (*natura, doctrina, usus*); *en Dios mismo*: eternidad, verdad, voluntad (*aeternitas, veritas, voluntas-caritas*).

La concepción trinitaria de lo divino no es, por cierto, privativa del mundo cristiano.

La tríada fue introducida por Platón, que concibe en el ser del Bien la unidad de lo bueno, lo verdadero y lo bello (*Banquete*). Otra tríada platónica es la de Dios como Demiurgo, el reino de las ideas eternas, en el que éste tiene fija la mirada, y el Cosmos del devenir, que es su obra. Por su parte, Plotino enseña la tríada de lo Uno que se halla más allá del ser, el reino de las ideas y el Alma del Mundo. La Trinidad cristiana se compone del Padre, el Hijo-Logos y el Pneuma (Espíritu Santo).

Cabe destacar las diferencias, señalando, por ejemplo, que las ideas según Platón y Plotino constituyen un mundo independiente, en cambio según la concepción cristiana son pensamientos de Dios. Cabe distinguir una tríada exclusiva de lo suprasensible (lo Uno, las Ideas y el Alma del Mundo, que son las tres hipóstasis plotinianas; o el Padre, el Logos y el Espíritu Santo) de la tríada que engloba el mundo. Cabe poner de relieve los símiles, mediante los cuales se conciben las relaciones entre los tres términos (engendramiento del Hijo; insuflación del Espíritu; génesis del mundo por derrame del ser, sin pérdida de éste, por creación de la nada,

por plasmación planeada). Cabe hacer hincapié en las categorías, en términos de las cuales se conciben las relaciones entre las tres personas (equiparación, subordinación, yuxtaposición, integración) (y considerar entonces la mera relación como la categoría más fácil y simple, vale decir, la adecuada). Pero ningún modo de representar y pensar merece que se le dé la preferencia. Los hay que se distinguen por una singular expresividad. Se trata, en fin, de combinación y permuta de las nociones y metáforas de las que desde hace milenio y medio se han venido ocupando hombres de Occidente para llevar a cabo, en la forma de un conocer pensante, la meditación sobre el misterio o enfrentarse unos a otros con la *rabies theologorum.* Agustín es un venero de todas las posibilidades. Son un fenómeno históricamente memorable esos modos de trascender formal escuchados a manera de una música grande y que parecen hacer sonar al ser todo. Todas las categorías, todos los fenómenos formales y sensibles sirven de material. Estaba puesta la tarea, percibida por vez primera por Agustín y después acometida en nuevas versiones: aunar en un conjunto homogéneo la orquesta de los pensamientos, concertar los distintos instrumentos en la ejecución de una obra de factura transparente, tocar la melodía única en infinitas variaciones, alternando en ellas la dramática lógica (desarrollada hasta las contiendas intelectuales en torno a los medios y los motivos fundamentales de este tocar) con los momentos culminantes del reposar en movimientos quietos y consumadores.

Agustín jamás olvida lo que recalca una y otra vez: que Dios es el uno inconcebible e indecible; que ningún intento de aprehenderlo intelectivamente lo alcanza, sino que tal aprehensión es siempre también falsa. El misterio trinitario de la Divinidad es manifiesto sólo por revelación: «¿Quién comprende la todopoderosa Trinidad? ¿Y quién no habla de ella cuando, no obstante, pretende comprenderla?»

Todo pensar y hablar al respecto es fútil; pero es irrecusable. Por eso dice Agustín al final de su gran obra (*De trinitate*) a propósito de ésta: «He deseado ver con la razón lo que creía (*desideravi intellectu videre, quod credidi*)... No han sido muchas palabras, pues han sido las necesarias, nada más. Líbrame, oh Dios, del hablar copioso (*a multiloquio*)... Total, mi mente no calla cuando mi boca calla... Pero son muchos mis pensamientos vanos, como lo son los pensamientos humanos. ¡Haz que yo no los apruebe, que no obstante el agrado que me causan los desapruebe!» Halla expresión aquí, en un pasaje eminente, la tensión, no superable en la tem-

poralidad, que experimenta Agustín en su pensar a Dios: el ansia de conocer, el ardor del pensar y la conciencia de la futilidad de esto. Es lícito restringir —en el sentido de él mismo— la autoritaria rotundidad de sus aseveraciones, en consideración a su modo de retornar desde todas las nociones a Dios mismo. Parecería intuir hasta qué punto pretender aprehender a Dios, y no se diga a su íntima esencia, mediante nociones salidas de mentes humanas, es hacerlo objeto de un insolente manoseo. Mas frente a ello está el irrefrenable afán de avanzar hacia Dios en todo el frente de los pensamientos y representaciones posibles, de llegar hasta donde ningún hombre puede llegar en el pensar, bien que no pocas veces en la actitud interrogadora y alabadora en la que siempre se insinúa una retractación.

4. Nociones filosóficas en la clarificación de la fe fundada en la Revelación

De la clarificación de la fe fundada en la Revelación nacen nociones filosóficas. Ante la separación que efectúa Agustín entre el filosofar y el pensar en términos de la fe fundada en la Revelación, se plantea la cuestión de si la índole de la cosa admite tal separación, es decir, si la verdad de las nociones puede subsistir aunque la fe en Cristo se haya extinguido.

a) *Libertad*

La refexión sobre sí mismo

Agustín en su constante examen de conciencia se percata de conatos, impulsos y tendencias reñidos con lo que quiere conscientemente. Se da cuenta de los autoengaños; por ejemplo, cuando ruega por una señal de Dios para justificar la postergación de algo que debiera hacerse en seguida, o en el deleite de la curiosidad que pretende ser sed de saber. Advierte que el canto del salterio halaba el oído, antes que tener un efecto edificante por el contenido. Admite que hay que comer, pero entiende que hay que combatir las ganas de comer. Tiene fuerzas para practicar la continencia, pero no consigue librarse de sueños eróticos. Hace lo debido de buen grado, mas también para que lo quieran. Detrás de todo

se oculta otra cosa. La vida en este mundo es constante tentación por los sentidos, la curiosidad, la soberbia (el afán de ser temido o de ser querido). Y no nos damos cuenta. Agustín hace más precisos los términos de su preguntar: «¿Por qué cuando otro es censurado injustamente me importa menos que cuando yo mismo soy censurado? ¿Cómo es que un agravio infligido a mí mismo me afecta más que cuando el mismo agravio es infligido con igual iniquidad a otro delante de mí? ¿Es que esto tampoco lo sé? ¿Es que encima de todo me seduzco a mí mismo?» Agustín inicia la psicología desenmascaradora, y cae en la cuenta de que es cosa de nunca acabar. Por eso clama a Dios: «Temo mucho a mis defectos ocultos que tus ojos ven pero los míos no ven.»

No puedo penetrarme y conocerme a mí mismo. Por cualquier lado que escudriñe mi propio ser, me encuentro con algo incomprensible. Tal había sido ya el caso de la memoria; no llego a aprehender lo que soy, la mente es demasiado estrecha como para permitir la autoaprehensión. La situación es la misma en lo que respecta a la penetración de lo que sucede en mi interior. «Si bien ningún hombre sabe lo que ocurre en el interior del hombre, salvo el espíritu del hombre, que en él alienta (Epístola a los Corintios, 43), algo hay en el hombre que ni siquiera el espíritu que en él alienta sabe; en cambio tú, Señor, sí lo conoces perfectamente, porque lo has creado.»

Escisión de voluntad y decisión

La autoobservación más perturbadora de Agustín era la que le mostraba que la voluntad no quiere unívocamente. La voluntad era para él el centro vital, la vida misma. «Cuando había algo que yo quería o que yo no quería, estaba completamente seguro de que era yo, y no otro, quien lo quería o no lo quería.» Y he aquí que justamente en este centro mismo de su ser experimentaba él algo sobrecogedor (descrito por él como el estado previo a su conversión):

No podía decidirse a llevar a cabo lo que se proponía: «Dejaba de hacer lo que me parecía incomparablemente más conveniente hacer que no hacer y que podía hacer si me decidía a hacerlo. Querer y poder era en este caso una y la misma cosa; querer hacerlo era hacerlo. Sin embargo, la cosa no se concretaba. Más fácilmente obedecía el cuerpo a la menor volición del alma que el alma se obedecía a sí misma.»

«¿Cuál era el origen y por qué de tan monstruoso estado de cosas? El espíritu le manda al cuerpo y es obedecido al instante, en cambio se manda a sí mismo y tropieza con resistencia.» ¿Por qué ocurre así? «No quiere del todo, razón por la cual tampoco manda del todo... Si estuviese entero en el querer, ni siquiera tendría que mandar... Ahora bien, querer y al mismo tiempo no querer no es un

estado de cosas monstruoso, es una enfermedad del alma.» En vez de ser elevada por la verdad, ella es arrastrada hacia abajo por la costumbre. «Así pues, existen dos voluntades.» No era que lo dominaran dos potencias, una buena y otra mala, sino que «era yo quien quería y yo quien no quería... Pues ni mi querer ni mi no-querer eran enteros. Así que yo estaba en desacuerdo conmigo mismo.» «Decía para mis adentros: no tardaré en hacerlo, y de palabra me hallaba ya en el umbral de la decisión; estaba a punto de hacerlo. Sin embargo, no llegaba a hacerlo. Pero tampoco volvía a mi posición anterior; me detenía y tomaba aliento.» «Conforme se aproximaba el momento en que yo debía cambiar, me infundía creciente terror. Éste me mantenía paralizado en la indecisión... La insensatez y la vanidad, dos viejas amigas mías, me susurraban al oído: ¿Nos vas a abandonar? ¡Mira que entonces esto y aquello te estará vedado para siempre!»

Súbitamente sobrevino el vuelco, el salto. Cesó de golpe el íntimo desgarramiento. «La luz de la determinación penetró en mi corazón.» Dios lo había socorrido.

Agustín por primera vez mostró sin restricción la lucha de la voluntad consigo misma; la vacilación, la indecisión, la significación de la decisión que apunta a la totalidad existencial y es irrevocable. A la luz de su propia experiencia mostró al hombre en su debilidad. No le importó poner en evidencia lo vil, lo indigno, como que era parte de la condición humana. Y después mostró la incomprensible certidumbre íntima, la firme seguridad del querer irrevocablemente enderezado a su meta. He aquí la voluntad hecha necesidad. Su querer significa el fin de toda vacilación, de toda incertidumbre y duda, mas también el de la violencia de la decisión meramente impuesta a sí mismo. Esta voluntad es la calma de quien ya no está ante la decisión, sino que está haciendo lo que no puede por menos de hacer. La libre voluntad no puede ya optar y en virtud de ello es libre. Mientras no era libre, no quería propiamente y podía querer otra cosa.

¿En qué consiste la libertad de la voluntad que puede? ¿De dónde proviene esta libertad? ¿Qué sucede en la decisión que trae plena certidumbre y una irrevocable seguridad del querer?

Sujeción y necesidad de decisión

La finitud de nuestra existencia nos mantiene sujetos al mundo circundante, al azar de los encuentros, a las posibilidades y limitaciones de las situaciones. Dependemos en un todo de factores extrínsecos. Nos hallamos en la situación de tener que optar (entre tal cosa y tal otra, entre hacer y dejar de hacer) y de asumir la responsabilidad por la decisión que tomamos.

Por dos modos de opción ilustra Agustín la certidumbre brindada por la conversión (H. Barth). Cuando se me presenta una pluralidad de posibilidades para mí examen y opción, querer y poder no son una y la misma cosa; opto por algo particular e individual y lo realizo en la medida a mi alcance. En cambio, cuando la opción atañe a mi ser mismo en su totalidad, querer y poder son una y la misma cosa; mas este querer me viene de un modo incomprensible. No puedo quererlo como querer, sino que por obra de él quiero. No soy espectador de mi decisión. No dispongo su realización. Al decidirme estoy ya decidido. En esta decisión no soy dueño de mí. Dependo de que Dios me brinde a mí mismo.

Cuando de tal modo he tomado conciencia de la totalidad de mi ser y entonces, rindiendo mi libertad, me aprehendo a mí mismo como un eterno ser-de-tal-modo y no-poder-ser-de-otro-modo y, desesperando, me sobresalto ante mí mismo, Agustín responde que la corrupción debida al pecado original depende de la gracia de la redención y gana en la fe la esperanza.

Origen de la libertad

En la libertad de nuestro obrar late esta vivencia fundamental: Yo quiero, pero no puedo querer mi querer. Aquello desde lo que quiero lo tengo que experimentar espontáneamente; no puedo producir este fondo, la facultad de decisión. Soy capaz de amar, pero cuando no amo soy incapaz de generar en mí amor. Soy yo mismo, pero no puedo fallar. Tengo que confiar en mí mismo, pero no puedo fiarme de mí mismo. Un natural de hombre bien nacido, un conjunto de rasgos de carácter conveniente y otras disposiciones innatas, no constituyen una base segura. Así pues, en mi voluntad, mi libertad, mi amor, no soy absolutamente libre. Me soy brindado a mí mismo, y en cuanto brindado a mí mismo puedo ser libre y llegar a ser yo mismo. Mi producirme a mí mismo no es un producirme por mí mismo. No sólo las condiciones externas de mi existencia no las debo a mí mismo, tampoco mi propio ser. De ahí la posición agustiniana expresada en esta frase: ¿Qué tienes que no hayas recibido (*quid habes, quod non accepisti*)?

He aquí, pues, esta permanente paradoja: Dios crea en el hombre la libertad, no lo deja librado a la naturaleza; mas con ello le da la posibilidad de volverse contra él, contra Dios mismo. Dios concede al hombre la libertad; mas cuando el hombre se ha vuelto contra Dios, únicamente el socorro y la gracia de éste hacen posible que, no obstante ello, con su propio obrar se encamine al bien.

En la libertad que tengo para encaminarme al bien soy obra de Dios. Es libertad que me ha sido brindada; no me la debo a mí mismo. No tengo derecho a jactarme de ella, pues no es obra mía. Incurro en soberbia (*superbia*) si pretendo que me la debo a mí mismo, cuando la verdad es que se la debo a Dios. Corresponde humildad (*humilitas*) en la libertad. Si me atribuyo a mí mismo lo que en realidad proviene de Dios, soy rechazado a mis tinieblas. Celebrarse a sí mismo como obra propia es pecar de soberbio. La humildad es el temple al que está condicionada la verdad de toda buena acción.

No cabe conciencia de la buena acción

Agustín sabe que el hombre, siendo como es un ser finito, no puede evitar la complacencia en sí mismo. Ello es que hacer el hombre el bien significa que discierne el bien y tiene conciencia de su hacer como de uno bueno, mas esta conciencia implica un conato de soberbia. Sin ella, no puedo volverme bueno; con ella, dejo de serlo puramente. Y la humildad misma, en cuanto toma conciencia de sí misma, deja de ser humilde, trocándose en soberbia de la humildad.

La culpa de ello la tiene la egofilia del hombre. No consigue salir de ella, como no sea de un modo inaprehensible, con ayuda de Dios; volviéndose humilde, sin caer en la humildad que se sabe tal; haciendo el bien, sin vanagloriarse de ello; experimentando en la suprema libertad su serse-brindado-a-sí-mismo-por-Dios. La ayuda de Dios con la consumación de la libertad le hace llegar por ella misma a Dios.

Las grandes nociones fundamentales de la condición humana son de carácter universal. La demostración de esta universalidad requiere una exposición histórico-sistemática de las cuestiones fundamentales y respuestas de la filosofía. Nos limitaremos aquí a señalar un paralelo de la sublime postura ética considerada en lo que antecede. Decía Chuang-tse: «El peor bandido de todos es la virtud que se sabe virtud... Quien se considera a sí mismo está perdido...» «Nada hay tan malo como no conseguir desprenderse de sí mismo...» «Del Gran Tao no se habla... La gran bondad no se jacta de ser bondad... Tao que brilla, no es Tao.»

Contra los estoicos

Agustín está al tanto de la doctrina estoica: el hombre en su libertad es independiente, siempre que se contente con aquello de lo que es dueño. No es dueño sino de sí mismo y de sus nociones y decisiones. Así, pues, no le atañe, propia-

mente, más que eso. Se restringe a sí mismo y se basta a sí mismo (*autarquía*). El estoico no duda de que somos efectivamente dueños de nuestras representaciones, cree estar seguro de ello por la conducción de la atención y la realización de sus propósitos. Nuestra libertad, para él, no proviene de ningún fondo, *es* el fondo. Se identifica con la razón. Lo contrario de la libertad es coerción desde el mundo exterior. Por consiguiente, puedo ser tanto más libre cuanto en mayor grado me independizo de las cosas del mundo exterior, restringiendo mis necesidades para reducir al mínimo mi situación de dependencia. Y permanezco libre si vivo en un plano de natural adaptación a las cosas del mundo circundante. Cuando a pesar de mis necesidades mínimas se ejerce sobre mí la coerción desde fuera —inescapable en la existencia—, no por ello tengo que ceder ante ella en mi fuero interno; sólo si me dejo perturbar por esa coerción pierdo mi condición de libre. Así pues, libertad quiere decir inconmovible imperturbabilidad (*apatía*). En virtud de ésta, permanezco libre aun padeciendo la más violenta de las coerciones del mundo exterior, aun siendo un esclavo puesto en el tormento, aun siendo víctima de la más cruel de las enfermedades. Y en último caso tengo libertad para quitarme la vida.

Para Agustín, esta postura estoica es puro engaño de sí mismo. No experimentar emoción alguna, permanecer impasible ante todo, significaría la muerte del alma. Por lo demás, le consta que tal impasibilidad ante el dolor y la violencia en realidad no existe; es pura ilusión. Y sobre todo, según él, en la libertad misma de mi decisión no soy libre por mí mismo.

Contra los pelagianos

En ese último punto hizo frente Agustín a Pelagio, para quien el hombre, en cuanto creado libre, es conforme al designio divino independiente de Dios. Sostiene Pelagio que el hombre tiene libertad de opción (*libertas arbitrii*). Puede pecar o dejar de pecar. Y aunque esté ya decidido a pecar, subsiste para él la posibilidad de recapacitar y, por ende, la libertad. Si quiere, en cualquier momento puede orientar su conducta hacia el cumplimiento de los preceptos divinos, hacia el bien; por muy abyecta que sea la vida que lleve, siempre le es dable rehacerla.

Agustín, por el contrario, ve la decisión en la opción del hombre libre del siguiente modo: El hombre puede por sí mismo hacer el mal, pero no el bien. «Lo que hay de bueno en mí es obra y don tuyo, lo que hay de malo en mí es culpa mía y es enjuiciado por ti.» La voluntad es libre para hacer el mal (no es propiamente libre, claro está, sino libre para poder-no-ser); para hacer el bien, necesita de Dios. He aquí la avasalladora vivencia primaria de Agustín en la certeza de la radical transmutación de su ser determinada por la conversión: «Has extraído del fondo de mi corazón el fango de la perdición. Significa esto: no querer ya lo que yo mismo quiero y

querer lo que tú quieres. Pero ¿y dónde estuvo durante tantos años mi libre voluntad, y de qué profunda y misteriosa reconditez ha sido sacada a luz repentinamente?»

Formulaciones dogmáticas

La concepción del impenetrable designio de Dios como algo que lo envuelve todo e incluso interfiere omnímodamente la libertad del hombre, impone el dogma de la *predestinación* de cada cual: para la condición de libre en la gracia o la de no-libre en el mal. El hombre no puede por sí mismo cambiar la condición a la cual está destinado. Así como no se ha creado por sí mismo, tampoco su libertad es su propia obra. En ella depende en un todo de la voluntad de Dios, que ha predeterminado su modo de ser.

En el lenguaje de la dogmática, desenvuelta con abundantes diferenciaciones y complicaciones, se produce el encuentro y enfrentamiento de modos fundamentales de religiosidad. No es del caso aquí entrar en los detalles. Consideraremos, sí, aunque más no sea sucintamente, cómo el esbozo objetivante de la historia de la salvación y el proceso siempre presente en el alma del hombre individual se reflejan el uno en el otro.

El *hecho concreto de la condición humana* que se refleja en el mito, elaborado dogmáticamente en conceptos, es que cada cual es lo que es por su origen histórico, su constitución biológica y las situaciones existenciales en que se halla instalado y en las que entra. Depende de los instrumentos naturales de que está dotado: de su memoria y su desarrollo mental, de su contextura temperamental y su fortaleza física. Depende, asimismo, de cuanto se le presenta, ajeno a su voluntad, de los hombres que ve y con quienes entra en contacto, de las realidades que percibe.

Al mismo tiempo, este estado de *interdependencia* es de tal índole, que el hombre debe ver lo que se le presenta, la coyuntura, la realidad, para reaccionar. Todo aquello de lo que depende es, a la vez, oportunidad que aprovecha o desaprovecha, llamado que capta o deja de captar, mensaje que percibe o pasa por alto. Mi ser y obrar es un responder. El mensaje me escapa si me rindo a lo mero dado, a los instintos, a la alegría y el dolor, al olvido, al vivir en la momentaneidad sin horizonte y sin instancia envolvente. El mensaje es perceptible, y mi respuesta es factible, si en las finitudes de la temporalidad habla algo que Agustín llama Dios.

El *mito elaborado dogmáticamente* es como sigue: El pecado original, la condición corrupta del hombre al morir, es consecuencia de la caída del primer hombre. La corrupción del linaje humano causada por Adán es anulada por Cristo. Gracias a él, al nacimiento sucede el renacimiento. Se da, así, esta secuencia en el tiempo: estado primitivo —caída del primer hombre y pecado original—, redención. El estado de pecado original es parte de este mundo, el lugar de la redención es el más allá. Ahora bien, el pecado original, en tanto subsisten aún sus consecuencias, para el creyente queda borrado en la esperanza cifrada en el más allá.

Estas nociones mítico-dogmáticas reflejan la antinomia de sujeción y libertad que caracteriza nuestra existencia temporal. Al mismo tiempo, a la inversa, el carácter de nuestra existencia temporal es entendido en términos de una historia sobrenatural:

> A la caída del primer hombre suceden, *primero, la Ley instituida por Dios* (los Diez Mandamientos); el hombre trata de cumplirla y ve que no puede; su insuficiencia le hace ver su estado de pecado y lo hunde en la desesperación; *segundo, la fe en Cristo,* enviado por Dios para redimir al linaje humano; el hombre renuncia a su propia voluntad en la fe y experimenta la penetración de la gracia en su estado de pecado; *tercero, el amor* (*caritas*), por el cual el hombre a cuya fe es brindado alcanza la purificación propiamente dicha del pecado; *cuarto; el cumplimiento de los Mandamientos*; ya no como intento vano de cumplir lo prescrito, sino en cuanto consecuencia del amor; opera ahora la libre voluntad, la que hace cabalmente lo recto, porque ama, mas lo hace penetrada de la conciencia de no efectuarse a sí misma sino experimentarse a sí misma efectuada por Dios. Todo eso, que es secuencia en el tiempo, se da al mismo tiempo junto en el alma individual, que ejecuta siempre de nuevo aquello, desde la desesperación a la gracia en el amor. Verdad es que las formulaciones dogmáticas caen constantemente en lo meramente objetivo. Comprobamos, con extrañeza, el ardor con que los contendores sostienen tales o cuales proposiciones. Sin embargo, el sentido de las formulaciones, las que como tales, máxime dada su insalvable contradictoriedad, tienen carácter de cifras, es el de decir aquello que siendo un proceso interno, no puede decirse sino en tales objetivaciones y que sólo en virtud de tal decir llega a actualizarse.

Cabe sintetizar el proceso agustiniano en una antitesis única. El *mundo de servidumbre de la voluntad* es el deber-ser no atendido por ella, la volición que deja de traducirse en acción, los buenos propósitos que se desvanecen ante la pasión, el querer que no puede querer, el escuchar el imperativo que dice: puedes porque debes, pero es debilidad de no-poder, la cual, sin embargo, no puede admitir su no-poder. El *mundo de libertad de la voluntad* se abre cuando el amor ya no tiene necesidad de ningún deber-ser, realizando sin haberse hecho buenos propósitos, haciendo

por su realidad que las pasiones se desvanezcan. Esta realidad puede lo que quiere, porque su querer, impregnado de amor, es poder.

Ahora bien, al hombre no le es dable optar entre uno y otro mundo; en la temporalidad ambos están en él; el primero es el de su deliberado planear, el segundo es el de su brindarse a sí mismo.

Contraposición a otras figuras de la libertad

Encontramos en la historia otros modos distintos de conciencia de libertad y, correspondiéndose con ellos, otros modos distintos de personalidad. El perfil de Agustín se destaca con más nítidos contornos en la contraposición a los mismos.

Hubo las *personalidades nórdicas*, que confiaban en sus propias fuerzas, se encaminaban a la muerte altiva y serenamente, por su saber morir se demostraban a sí mismas lo que eran y aspiraban a fama póstuma. Vivían fieles a sí mismas; sabían de dioses, pero sabían hacerles frente y vislumbraban el hundimiento del mundo junto con el del mundo de los dioses.

Hubo los *profetas judíos*, conscientes de ser *instrumento de Dios*. Tomaban sobre sí su destino de ser tal y se mantenían inconmovibles. En su fuero interno no cedían ante ninguna potencia del mundo, ni ante sus propios reyes, ni ante los sacerdotes, ni tampoco ante los imperios pulverizadores de los pequeños pueblos. Nada más que Dios y la conciencia de obedecer a Dios los hacía libres frente a cuanto había en el mundo, incluso frente a la casta sacerdotal (prefiguración histórica de la Iglesia católica) erigida en autodesignada depositaria de la verdad de Dios. Éste fue el fundamento de la personalidad occidental, la que se ha templado siempre de nuevo en la contemplación de aquellos profetas.

Hubo la portentosa plétora de *personalidades griegas*, bajo la *idea de la justa medida*, realizando todas las posibilidades naturales del hombre en figuras bellas y también en figuras carentes de medida, aterradoras.

Hubo la *personalidad romana*, que extraía su imperturbabilidad de la devoción por la *res publica*, cumpliendo su vocación en el *sacrificio de lo suyo propio*, pensando sobria y devotamente en términos del orden del propio pueblo y transformándose luego en conciencia de la misión ecuménica de la Roma Eterna de llevar paz y ventura a todos los hombres, dentro del marco del Imperio. De

la personalidad romana de voluntad poderosa, fluía en medio de su pobreza de despliegues humanos una fuerza portentosa.

La *personalidad antigua tardía*, cuyo exponente más sugestivo es Plotino, se sentía *parte integrante del Cosmos*, como casi todo el pensamiento griego. Aun en el absorbente anhelo plotiniano de unirse con lo Uno y, así, al trascender el mundo no se trataba sino de volver al fondo primario del mismo. El alma retorna a su origen; haciendo abandono de su condición mundana, expandiéndose hasta el infinito, a través de las distintas esferas superpuestas unas a otras se proyecta hacia el fondo primario para perderse en él. La personalidad se funde en la realización de la mística especulativa.

Cabe, ciertamente, señalar a esas figuras históricas para encontrar en ellas momentos de libertad de la personalidad agustiniana (exceptuando a la personalidad nórdica y a la griega). Lo esencial, empero, que distingue a Agustín de todas ellas, es que dio a la idea de la libertad, haciéndole perder su belleza, su autonomía y su nota trágica, una dimensión de profundidad nunca experimentada antes; verdad es que con nociones dispares que se interfieren y contradicen entre sí; ya en exposiciones que llegan al alma, ya en abstracciones esquemáticas.

Lo nuevo traído por Agustín tenía su raíz en la fe bíblica y se apoyaba en el apóstol Pablo, pero no se había dado en los anteriores Padres de la Iglesia, y menos en Orígenes. Había en ello algo de la conciencia profética; pero los profetas sirvieron a Dios de un modo inmediato, en cambio Agustín a través del credo fundado en la autoridad de la Iglesia. Habría en Agustín algo de la devoción romana por la comunidad, de la prontitud romana para sacrificarse en aras de ella; pero el romano estuvo al servicio de la *res publica* y el Imperio, en cambio Agustín al servicio del Reino de Dios representado por la Iglesia. Sobre todo, haría suyo Agustín algo del plotiniano trascender el mundo hacia la espiritualidad pura; pero con esta enorme diferencia: Agustín no se proyecta hacia lo amorfo Uno, sino a la referencia del hombre a Dios, a la relación Yo-Tú. Esta relación fundamental, filosóficamente inalcanzable como realidad, tiene en Agustín un efecto filosófico: el hombre está arrancado del mundo, más radicalmente de lo que jamás hubiera sido posible en el pensar cósmico, y se halla en una relación inmediata con Dios. El mundo es su morada, nada más; su realización en el mundo es la referencia a Dios. El filósofo antiguo daba respuesta en este mundo, aunque haciendo frente al mundo donde, como

estoico, permanecía, con Plotino se entregaba al fondo primario, pero siendo un solitario, nada más que un yo y un yo rendido. Agustín está de un modo más radical, frente al mundo y fundamentalmente separado de él, por cuanto está con Dios frente a él como integrante de la comunidad de los espíritus. No se funde, como personalidad, en el Uno; es personalidad situada ante Dios, personalidad que va hacia Dios. Se concibe a sí mismo como personalidad, inmortal en la eternidad. Si el modo en que uno experimenta a Dios es la medida de su propio ser, con el Uno concebido por la vía especulativa y místicamente indeterminado, debe corresponderse un hombre diferente que con el Dios personal objeto de fe. Lo inefable indeterminado del plotiniano ser sí mismo, queda caracterizado históricamente por la desaparición de nuestra vista del hombre Plotino. No quiso mostrarse. Nunca habló de sí mismo. Siglo y medio después de Plotino, Agustín, por el contrario, está ante nosotros cabalmente tangible. Está ahí la personalidad que osa exhibir hasta los más feos entresijos de su alma, para ayudar así a sus correligionarios a encontrar el camino que lleva a Dios. Con él, el pensarse a sí mismo adquiere una dimensión de hondura metafísica.

Ningún filósofo anterior a Agustín vio la libertad como problema, ni preguntó por el fundamento de su factibilidad y por su sentido propiamente dicho. Agustín la piensa con perdurable poder de persuasión en virtud de su asimilación del apóstol Pablo.

b) *Amor*

La universalidad del amor

Agustín no ve en la vida humana nada que no implique amor. El hombre, en todo lo que es, en última instancia es voluntad; y la íntima esencia de la voluntad es el amor. Amar es apetecer algo que no se tiene (*appetitus*). Así como el peso mueve los cuerpos, el amor mueve las almas. Estas no son otra cosa que fuerzas volitivas (*nihil aliud quam voluntates sunt*). Amor es apetencia (*cupiditas*) cuando ansía poseer lo amado, alegría (*laetitia*) cuando lo posee, temor (*metus*) cuando ve amenazada la posesión y cuando huye de lo adverso, tristeza (*tristitia*) cuando se duele de la pérdida experimentada. El amor se dirige, envolvente, a objetos y a personas, a cosas pensadas y a realidades materiales, a todo cuanto tiene ser para nosotros, por no sernos indiferente.

Lo que actúa en el hombre, lo malo inclusive, es obra del amor. «Fechorías, adulterios, crímenes, asesinatos, todos los abusos, ¿no los obra el amor?» No puede apelarse al expediente de no amar nada más, pues significaría «ser inerte, muerto, despreciable, miserable». No corresponde procurar la extinción del peligroso amor; rige el imperativo: Purifica tu amor, canaliza «hacia el jardín el agua que fluye a la cloaca» «Amad, pero fijaos qué amáis.» «Amad lo que es digno de ser amado.»

El amor verdadero

Es digno de ser amado aquello que es lo mejor que nos es dable encontrar; esto es, Dios. Todo amor verdadero es amor a Dios. Y a Dios se llega sólo por el amor.

El amor a Dios es inconmensurable, indeterminable: es el fundamento de todo y lo envuelve todo. «¿Qué amo amándote a ti (a Dios)? Ningún cuerpo, ni encanto temporal alguno, ni el brillo de la luz, ni las dulces melodías, ni el delicioso aroma de las flores y de las fragantes especias, ni miembros a los que es grato el abrazo carnal. No amo nada de todo eso amando a mi Dios. No obstante eso, amando a mi Dios amo a una determinada luz, una determinada voz, un determinado aroma, un determinado abrazo, esto es, la luz, la voz, el aroma, el abrazo de mi hombre interior; donde brilla a mi alma lo que ningún espacio abarca, donde suena lo que ninguna temporalidad roba, donde exhala fragancia lo que el viento no se lleva, donde permanece unido lo que ninguna hartura separa. He aquí lo que amo amando a mi Dios.»

Si se quiere definir lo amado en el amor a Dios, es lo imperecedero e inmutable en sí; la vida que no se extingue; el bien que no puede ni debe amarse por otra cosa, sino por el bien mismo; aquello cuya posesión ahuyenta todo temor de perderlo, así que excluye el dolor de la pérdida y permite gozar con toda tranquilidad de la posesión.

Todo eso es enunciación negativa, empero. El bien supremo mismo no se dice como tal, sino como aquello que está más allá del temor, de la angustia, la incertidumbre, el perder y el morir en el mundo; todos los peligros inherentes al amor en el mundo han desaparecido.

Y bien, ¿subsisten, depurados de sus defectos y convalidados desde otra instancia, los contenidos de nuestro amor en el mundo? O, si no, ¿qué es lo positivo del amado como Dios?

Sólo en términos exaltados, en proposiciones idénticas, es expresado: Amar a Dios es amarlo de balde (*gratis*) y no buscar ninguna recompensa fuera de él.

«Impetra de él tu salvación; y será tu salvación; no la impetres como una salvación a venir de otro lado.» Por consiguiente: «Fuera de ti, ¡qué sería para mí cuanto me dieras! Significa esto amar a Dios de balde: esperarlo a Dios de Dios, precipitarse a ser llenado de Dios, saturado por Dios. Pues él te basta, fuera de él nada te basta.»

El amor a Dios es uno: es de este mundo y eterno. La fe y la esperanza están confinadas a la existencia temporal, en cambio el amor perdura:

«Pues incluso cuando se ha alcanzado la vida eterna y las otras dos virtudes cesan, el amor (esto es, el amor a Dios) subsiste, y ello en grado intensificado y afianzado.»

El modo de ser del hombre en el amor verdadero

El modo de ser del hombre estriba en su amor. «Cuando se pregunta si fulano de tal es bueno, no se pregunta qué cree o espera, sino qué ama.» «Es bueno, no quien sabe el bien, sino quien lo ama.»

Cuando hay amor a Dios, el amor puede confiar en su objeto. El hombre penetrado por él verá el bien y hará lo recto en todas las circunstancias. Rige para él: Ama, y haz lo que quieras (*dilige et, quod vis, fac*). Pues al que ve a Dios, el amor a Dios le hace verse a sí mismo como tan poca cosa que, no ya en la apreciación, sino en el amor mismo, antepone a Dios al yo. Aquí no cabe el pecado. Este amor no puede trocarse en complacencia del hombre en sí mismo.

Este gran bien, una vez manifiesto, «puede ser alcanzado tan fácilmente que querer es poseer lo querido». Pues nada hay tan fácil para la buena voluntad como poseerse a sí misma, poseer lo apetecido por ella.

Los modos de amor

Nos encontramos en el mundo. Dios no es visible, sólo para la fe es realidad. Nuestro amor, que pide tangibilidad de su objeto, como en su diversidad va dirigido a tangibilidades en el mundo, no es en absoluto puro amor a Dios. Así pues, la diferencia fundamental de nuestro amor estriba en la dirección de su movimiento, orientado hacia Dios (*caritas*) o hacia el mundo (*cupiditas*).

No hay regularidad en el empleo de estos dos términos. Ambas direcciones son denominadas amor (*appetitus*) cuando se alude a lo aún no alcanzado. *Caritas* (también *dilectio*) significa siempre el amor bien enderezado, *cupiditas* siempre amor mal enderezado.

Caritas, el amor a Dios (*amor dei*), ama a quien debe ser amado por él mismo, en tanto que a todo lo demás lo ama por Dios. *Cupiditas*, el amor al mundo (*amor mundi*), apetece cosas temporales; sin referencia a Dios, está corrompido, se llama líbido, es amor carnal (*carnalis cupiditas*).

O el movimiento del amor tiene lugar en camino hacia lo apetecido, que no poseo, o he llegado a la meta y poseo. En el camino, amo algo por otra cosa; cuando he llegado a la meta, por ese algo mismo. En el camino cabe que use algo (*uti*) por aquella otra cosa; en la meta, que goce con él (*frui*) por él mismo.

Puesto que únicamente Dios ha de ser amado por él mismo y no hay otro amor verdadero que el amor a Dios, únicamente en el caso de Dios es *lícito frui*, mientras que con respecto a todas las cosas del mundo sólo corresponde *uti*. De aquí que toda tergiversación del amor estriba en la pretensión de usar aquello con lo que ha de gozarse y gozar con lo que ha de usarse. Quiere decir esto que todo amor a hombres y cosas en el mundo es verdadero sólo si se los ama por Dios y no por ellos mismos. En cambio, usar a Dios con miras a gozar con hombres y cosas en el mundo sería la más grave de las tergiversaciones.

El orden del amor (ordo amoris)

Nos encontramos en el mundo y amamos como seres del mundo. Si se separase en forma absoluta el amor a Dios del amor al mundo, se excluirían recíprocamente. El amor al mundo no está vedado, sino en cuanto comporta en el mundo no *uti*, sino *frui*, esto es, en cuanto algo que no es Dios es amado por este algo mismo. En tal caso, Agustín habla de contaminación del alma por el amor al mundo.

De lo que se trata, pues, es de la justa conjunción de amor a Dios y amor al mundo es decir, del orden del amor (*virtus est ordo amoris*). Este orden significa: no confundir *uti* y *frui*, vale decir, amar las cosas del mundo solamente en el sentido de *uti*, no gozar con ellas por ellas mismas. Resulta, empero, que Dios ya en este mundo nos brinda bienes a apetecer por ellos mismos, como ser la sabiduría, la amistad, y que otros son necesarios para algo, tales

como la enseñanza, la comida y la bebida. Inevitablemente, tal *frui* es *cum delectatione uti*. Lo amado, cuando está presente, necesariamente trae consigo el goce. En las *Retractaciones*, Agustín se desdice explícitamente, consignando que a propósito del cuerpo visible había afirmado que amarlo era alejarse de Dios (*alienari*), pero que no es alejamiento de Dios amar a las figuras corpóreas en alabanza de Dios.

Dicho en otros términos, el orden del amor estriba en asignar a lo semejante y lo desemejante el lugar que le corresponde. Todas las cosas del mundo son dignas de ser amadas: «Para toda criatura reza lo que para la belleza del cuerpo: En cuanto buena, puede amársela tanto bien como mal; bien, si es respetado el orden, mal, si es tergiversado.» Hasta el amor al propio cuerpo era declarado lícito por Agustín. «Nadie odia a su cuerpo.» Amar algo que no es el cuerpo, más que al cuerpo, no es odiar al cuerpo.

Para ilustrar lo que significa el amor en el mundo, cómo en la consumación es satisfacción y, sin embargo, no es consumación por cuanto es anhelo constantemente proyectado más allá, Agustín recurre al símil del caminante. Cuando estamos fatigados y queremos descansar, los seres amados nos acogen y solazan, más después nos hacen seguir adelante hacia Dios, quien es, él solo, reposo permanente. El reposo brindado a los pies cuando hacemos alto en el camino hace que la voluntad descanse con cierta satisfacción; sin embargo, no es lo que ella anhela. Sólo si el lugar de descanso no es tomado como lugar de residencia, sino como albergue de caminante, la satisfacción es verdadera. Hacer alto en casa de amigos redunda en beneficio de la marcha hacia lo Eterno.

Amor a Dios, amor a sí mismo, amor al prójimo

En el amor al mundo signado por el amor a Dios, caben el amor a sí mismo y el amor al prójimo.

El amor a sí mismo está bien y es necesario. Quien ama a Dios no puede por menos de amarse a sí mismo. Es más: quien es amado por Dios se ama a sí mismo. Ahora bien, se ama a sí mismo como es debido, quien ama a Dios más que a sí mismo.

Para Agustín, del amor a sí mismo se sigue el amor al prójimo. Pues ¿quién se halla más prójimo al hombre que el otro hombre? Todos somos descendientes de Adán y estamos emparentados

por el origen común. A todos nosotros habla la Revelación por conducto de Cristo, y nos confundimos en la fe.

Ahora bien, el amor al prójimo es amor verdadero sólo como *caritas*, y no como *cupiditas*. Aquélla es el amor de una alma a otra alma, que es claridad serena del amor (*serenitas dilectionis*), ésta es el amor como noche y vértigo de apetitos (*caligo libidinis*).

El amor se mueve en un plano de reciprocidad. El amante «arde con llama tanto más viva, cuanto más abrasada ve a la otra alma por el mismo fuego». «No hay como verse amado para que se despierte el amor en quien aún no ama; no hay como la esperanza de ser correspondido para que en quien ama se intensifique el amor.» El amor quiere la unión de dos. De general simpatía, se convierte en amistad (*amicitia*): «Sentí mi propia alma y la del amigo aunadas en una sola en dos cuerpos.»

Frases como ésas son raras en la obra de Agustín. El amor cristiano-agustiniano se dirige en un todo al prójimo, a cada prójimo en cuanto hombre. No es amor al hombre en cuanto el individuo tal. Dios ama a aquel cuyo amor se refleja en el amor a sí mismo. El amor al prójimo es motivo y camino del amor a Dios. Se dirige incluso al pecador y al enemigo. «Pues no amas en él lo que es, sino lo que quieres que sea (*non quod est, sed quod vis, ut sit*)», esto es, lo digno de amor que él es en cuanto amante de Dios.

Caracterización

En la historia de la filosofía del amor (Platón, Dante, Bruno, Spinoza, Kierkegaard) ocupa el pensamiento agustiniano un lugar eminente. Como toda filosofía del amor, Agustín da en la fuente de lo que en definitiva le importa al hombre: lo absoluto, incondicional, aquello de lo que depende cuanto tiene plenitud y sentido, aquello que es la medida de todo.

En la *caritas* agustiniana confluyen la culminación de un sentimiento de amor acósmico, el tener (*frui*) que ya no apetece y el activo ayudar. Todo ello es impersonal, tiene cabida en la comunidad de los hombres en el cuerpo místico de Cristo. En el amor a Dios está la verificación de la eternidad desde la cual y en la cual todo es; el decir sí al ser como tal, no ya confianza en él, sino percepción de él; una inefable dicha.

Caben al respecto las siguientes preguntas críticas. *Primera*: ¿Halla expresión aquí una genuina vivencia de plenitud o se trata

de una galvanizante autoexaltación, como medio de evadirse de un abismo de agonía y desolación? (Agustín dice que nuestra paz en este mundo «no es tanto alegría en la ventura sino más bien confortación en la desventura»). *Segunda*: El amor efectivo en el mundo ¿tiende en Agustín a transformarse en amor extramundano y, por ende, inefectivo en el mundo? ¿Está el amor factible en el mundo, que realizado en el plano histórico puede, más allá del tiempo, ser actualidad de la eternidad, sacrificado a favor del amor ahistóricamente general e impersonal, de una abismal soledad que no sabe sino de Dios, pero no lo tiene sino en la Iglesia y en la Revelación garantizada por ella? *Tercera*: ¿Tiene lo uno y lo otro su raíz en un carácter radical del pensar agustiniano que transforma la vivencia de eternidad experimentada en el instante, en algo situado en el futuro, en un más allá, en una suerte de tiempo futuro allende el tiempo? ¿Está la estructura de anhelo de algo (verdadera en la actividad temporal enderezada a una meta futura en el tiempo) transpuesta en una referencia a la eternidad, la que sólo en virtud de esto se torna futuro para tal concepción? ¿Tiene origen aquí, por consiguiente, la separación del obrar ético y de la recompensa o castigo posterior (contrariamente a la tesis filosófica de que la recompensa del obrar ético es este obrar mismo? ¿Queda así, en fin, llevada a cabo la separación del mundo y el más allá en el sentido de sendas realidades? ¿Queda desvirtuada por tales separaciones la unidad de lo temporal y lo eterno, que es la historicidad propiamente dicha de la existencia humana, destacada en la conciencia por el pensamiento bíblico?

He aquí preguntas que no es fácil contestar ante Agustín. Trae él los puntos de partida que creemos los verdaderos, pero se opera constantemente en él el paso a aquellos estrechamientos, al reducirse a opaca objetividad lo que había sido clara cifra. Aquellas nociones de futuro y más allá pueden, ciertamente, ser cifras verdaderas, en cuyo caso no determinan separaciones ni materialización en la realidad, pero pueden fácilmente llevar a tales resultados.

c) *Historia universal*

El punto de partida y el resultado de Agustín

La historia universal es la historia de la creación del mundo y el estado primitivo, la caída del primer hombre y el consiguiente

estado de pecado original del linaje humano, la encarnación de Dios y la redención. Nos hallamos ahora en la temporalidad, de duración indefinida, que terminará con el fin del mundo. Después no habrá sino el Reino de Dios y el Infierno.

En el camino, la historia como tal no importa. Lo único que importa es la salvación de cada alma. Están ahí, empero, dos grandes realidades: el Imperio romano y la Iglesia católica. Los gentiles después de la conquista de Roma por Alarico (410) culpan de la catástrofe a los cristianos, afirmando que los antiguos dioses, por haber sido abandonados por éstos, a su vez han abandonado a Roma. En su gran obra titulada *La Ciudad de Dios*, Agustín hace la apología del cristianismo. En ella desempeña un papel capital la exposición de la historia universal. Desde un principio, es decir, desde Caín y Abel, existen dos Estados: el Estado mundano (*civitas terreno*), que tiene su origen en Caín y el pecado, y el Estado de Dios (*civitas dei*), originado en Abel y en su vida grata a Dios. Ambos Estados son manifiestos a partir de Cristo.

La existencia humana toda es de carácter dual. Por un lado, a raíz de la caída del primer hombre, existe por procreación natural una sociedad en cuyo seno los hombres dependen unos de otros y desde Caín se enfrentan entre sí, formando comunidades que libran guerras y organizando la vida pecaminosa. Por el otro, cada individuo existe como criatura de Dios, hallándose en una relación inmediata con él. Los individuos se unen en la comunidad de la fe, estimulándose recíprocamente a llevar, por emulación, la vida verdadera grata a Dios, pero sin depender unos de otros, sino únicamente de Dios, es decir, de la Revelación y la Iglesia.

El punto de partida tangible de Agustín fueron la Iglesia y el Estado, como Iglesia católica e Imperio romano. Su resultado es la concepción de la historia universal en su totalidad como una lucha entre el Estado de Dios y el Estado mundano.

El ámbito de intereses de Agustín y su modo de fundamentación e interpretación

Frente a todas las concretas cuestiones históricas, la respuesta agustiniana se basa en argumentos derivados de la Revelación y no de una indagación de carácter empírico. Por la Biblia sabemos que desde la creación del primer hombre han transcurrido seis mil años. Lo importante es que el hombre y el mundo no existen desde siem-

pre. Entiende Agustín que la brevedad del tiempo transcurrido desde la creación no resta verosimilitud a esta fijación cronológica. Total, así hubieran pasado muchísimos milenios, como espacio de tiempo indicable serían, en comparación con la eternidad, lo que una gota de agua en comparación con el océano.

En cuanto al porqué de los específicos acontecimientos históricos, Agustín o señala que el designio divino no es asequible al saber humano, que Dios da el poder tanto a Augusto como a Nerón, tanto al cristiano Constantino como al apóstata Juliano, o da interpretaciones posibles: Constantino logró como soberano cristiano extraordinarios éxitos para que quede demostrado que no hace falta el culto de los dioses paganos para desempeñar de un modo brillante el poder. Otros soberanos cristianos fracasaron para que el cristianismo no sea considerado como un medio para protegerse de las frustraciones en este mundo. De cualquier forma, lo mejor para la humanidad son los hombres auténticamente piadosos y que al mismo tiempo dominan el arte de gobernar a los pueblos. Otra interpretación: La dominación mundial romana ha sido el premio al amor por la libertad y al ansia de gloria; virtudes de gentiles, es verdad, que no saben de otra patria más alta que la terrenal. Al mismo tiempo, este Imperio es también un ejemplo para los cristianos, haciéndoles ver el amor que deben sentir por la patria celestial y los sacrificios que en aras de ella deben estar dispuestos a hacer.

Al saber humano la historia política real se le aparece en un todo carente de sentido, en tanto que la fe sabe que todo lo incomprensible ha tenido lugar por voluntad de Dios. Los acontecimientos del Estado mundano no interesan, pero son juzgados. Los Estados, cuando está ausente la justicia, son nada más que unas grandes pandillas de bandidos; a la inversa, las pandillas de bandidos, cuando llegan a ser fuertes, se convierten en Estados. «El Imperio romano se originó en pura injusticia. Sería un Estado pequeño si hubiese tenido vecinos quietos y justos que no cometieran iniquidades y provocaran guerras [Agustín hace suya la tesis romana de la justicia de las guerras libradas por Roma, imputando la injusticia a los otros]; así, todos los Estados, para bien del mundo, serían pequeños y mantendrían relaciones de buena vecindad.»

La estructura de la historia universal como secuencia de las eras que jalonan la trayectoria del Estado de Dios en este mundo, es concebida por Agustín por analogía con los seis días de la creación desde Adán al Diluvio, desde el Diluvio a Abraham, desde Abraham a David, desde David al cautiverio de Babilonia, desde éste a

Cristo y desde Cristo al fin del mundo. Puesto que la marcha del acontecer político no está al alcance del entendimiento humano, la conquista de Roma por Alarico no es juzgada definitiva por Agustín, quien opina que Roma ha sobrellevado muchas calamidades y superará acaso también ésta.

La concepción de conjunto agustiniana, acorde con su sentido, no se asienta, en ningún punto, en una indagación histórica, sino única y explícitamente en la revelación bíblica —para el lector moderno, empero, en la proyección de una experiencia propia: la conversión personal y sus consecuencias por vivencia e iluminación cognoscitiva de la fe— en el plano de la historia. Tal como ocurre en lo individual, ocurre en lo universal, y viceversa. Lo desplegado en el tiempo está, a la vez, presente todo junto. Los grandes pensadores cristianos dan fe de la unidad de su propia historia con la historia cristiana.

Historicidad

Este credo destaca por vez primera la existencia humana en la conciencia, como una esencialmente histórica (en contraposición a la existencia natural que es pura repetición). Pues ahora el hombre aparece como condicionado por un pasado, por obra del cual es lo que es. Este pasado, empero, es el del pecado; el que determina la irrecusable necesidad y validez de la vida estatal, pero, paradójicamente, a la par de ésta, ha de ser superado y borrado por completo. Y ello por el Estado de Dios, en el cual los individuos, integrados en la comunidad de la fe, sólo merced a la Revelación por Cristo llegan a percibir aquel otro hecho histórico que han de superar. Puesto que el individuo en cuanto criatura se halla referido a Dios y sólo en virtud de la Revelación histórica puede estarlo de verdad, comprende que, por un lado, en cuanto hombre, se encuentra históricamente, por necesidad, sumido en el estado de pecado que es consecuencia de la caída del primer hombre y subsiste aun después de la Encarnación de Dios, poniéndose de manifiesto en el Estado mundano; y por otro, en virtud de la fe fundada en la Encarnación ocurrida en un determinado momento de la historia, alcanza la salvación eterna. Ambos Estados son de origen histórico: la caída del primer hombre y la Revelación respectivamente. Lo existente desde un principio, pero oculto, es manifiesto a partir de Cristo.

La dualidad histórica del hombre en la temporalidad determina, con los dos Estados, los dos modos de amor: aquí el amor a Dios, allí el amor al mundo y a sí mismo; y los dos modos de igualdad de los hombres: aquí la igualdad fundada en la fe común, allí la igualdad fundada en el común pasado de pecado.

Caracterización de la filosofía de la historia formulada por Agustín

Se ha considerado a Agustín como el punto de partida de la filosofía de la historia en Occidente. En efecto, planteó inescapablemente la cuestión del origen y de la meta. Creó la conciencia de la historicidad —de raíz sobrenatural— de la condición humana. Dio expresión a esta conciencia en su específica modalidad cristiana, entendiendo a la Iglesia y al Estado en términos de su limitación a la temporalidad y formulando su duelo. La gran polaridad de la verdad de la fe y la no-verdad del descreimiento en la que se mueve la existencia humana fue interpretada por él en su manifestación histórica.

Pero Agustín no intentó, ni siquiera rudimentariamente, un esbozo concreto de la historia universal a la luz de los hechos. De ahí que los grandes esbozos de la historia universal elaborados sobre bases filosóficas en los últimos siglos hayan tenido un origen diferente y no puedan entenderse como una «secularización» de los aspectos agustinianos. El propósito subyacente a ellos es el de indagar en el sentido de la ciencia moderna, la empiria, y así dar con hechos y límites que acucian la conciencia filosófica. La consiguiente concepción nueva de la historia, por un lado, ha ampliado en tremenda escala y afianzado con sentido crítico el saber empírico acerca de la historia universal, configurando una evolución de alcances hoy por hoy imprevisibles. Por otro, los esbozos especulativos han perdido su poder intelectualmente restrictivo. Ya no es cuestión de decidir entre ciclos de eterno retorno e historia única, lineal. Al haberse evidenciado lo vano de la pretensión de un saber total, ya metafísico, ya científico, a esa alternativa la han sustituido dos procedimientos:

Qué haya de *facticidad* cosmológicamente constatable en esos esbozos es materia de investigación que por su índole misma no es susceptible de conclusión. Unicidad lineal y repetición cíclica son sendos puntos de mira por examinar y por demostrar, con relación a fenómenos particulares; fundamentalmente, no están

dentro del horizonte del conocimiento humano, el que avanza indefinidamente en el mundo y, más allá de toda concepción de conjunto aparentemente concluyente, ve abrirse nuevas perspectivas.

Lo que puedan significar como *cifras* se refiere a una existencia posible del hombre. Bajo este aspecto, la unicidad lineal y la repetición cíclica tienen para una misma existencia, en contextos distintos, una posible significación honda: la línea, para la trascendencia de la decisión eterna; el círculo, para la trascendencia de la actualidad eterna en la repetición. En la situación existencial la lucha de las cifras comienza cuando en un punto falso, que conduce a la nada, se pretende validez absoluta. No es la lucha de un saber de conjunto, susceptible de conclusión, que tenga que optar formalmente entre lo uno y lo otro. Tal opción de conjunto no es científicamente factible y constituye filosóficamente un contrasentido. Caracteriza un tipo deformado de filosofía que basada en un argumentar pseudocientífico conduce racionalísticamente a la nada. Tal argumento se hizo valer más fácilmente cuando aún no estaba clarificada nuestra conciencia por el moderno cientificismo universal y aún no estaban revitalizados los impulsos propiamente filosóficos.

IV. CARACTERIZACIÓN Y CRÍTICA

1. EL INMEDIATO ASPECTO DE CONJUNTO DE LA PERSONALIDAD

La personalidad de Agustín, aunque está ante nosotros poco menos que como realidad tangible, no deja de ser un enigma. Este espíritu abarcador de cuanto en su tiempo podía abarcarse, constantemente activo e impelido por una indómita pasión, se ilumina a sí mismo sin cesar y comunica esta iluminación con denodada voluntad de absoluta franqueza, pero no obstante, al final, nos deja con interrogantes. Su manera de ser parece exhibir rasgos de nobleza y de vulgaridad. Su pensar se mueve tanto entre especulaciones del más alto vuelo como entre insulseces racionalistas; está sustentado por la sublime idea bíblica de Dios, pero no se sustrae a la superstición. Las grandes cuestiones objetivo-formales son, en su dialéctica, a la vez momentos de su vida personal. Por un lado, parece aventurarse hasta el extremo confín; por otro, está cobijado casi al abrigo de todo peligro en la inconmovible certeza fundamental. Su pensar se desenvuelve entre grandísimas contradicciones; se mueve constantemente dentro de una palpitante referencia actual a su específica vivencia y, al mismo tiempo, a lo uno que es lo que en definitiva importa; se dirige a los adversarios del momento y a las tareas prácticas; al hilo de las situaciones va produciendo un torrente de escritos que en su conjunto constituyen una obra entendida, con razón, por él mismo, como un todo coherente y que desde hace milenio y medio es objeto de interpretación.

2. Comparación con Kierkegaard y Nietzsche

Para nosotros, hoy, es esclarecedora una comparación de Agustín con Kierkegaard y Nietzsche. Los tres son individuos sacudidos en lo más íntimo de su ser; es el suyo un pensar apasionado, eruptivo, desde su vivencia de la condición humana, vertido sin cesar en una obra escrita que abarca toda la vida, a través de marcados cambios. La palpitante espontaneidad de su pensar parece sobrenadar en el fondo inconmensurable de una manera de ser abisal: no cuajan en ninguna figura, sino que se presentan en una multiplicidad de figuras. Los tres piensan penetrando en la radical inmediatez, con una psicología que es iluminación existencial, con tesis cuya función estriba en una palpitante espontaneidad del pensar. Escriben con su sangre. De ahí lo incitante e inimitable de muchas proposiciones suyas. Se aventuran a ser contradictorios, porque no se sustraen a ningún impulso espontáneo, antes al contrario, se entregan, anhelantes de verdad cabal, envolvente. La diversidad y contrariedad de las posibilidades en su pensar es como la vida misma. Mas piensan con una intensidad que constantemente se vuelve sistemática, sin que cuaje un sistema. Los tres, sin proponérselo, pero sí con reflexión *a posteriori*, están en una relación activa con el lenguaje. Aun el retoricismo de Agustín, así como ciertas peculiaridades idiomáticas de Nietzsche, son manifestaciones de tal gusto del decir. Los tres se distinguen por un máximo de lúcida autoaprehensión y autocontrol. Agustín escribe la primera autobiografía de verdad y remata su obra escrita con una crítica retrospectiva (al igual que Kierkegaard y Nietzsche). Presentan ellos al lector no sólo la cosa, sino también la aprehensión de ella, en la reflexión sobre su significación. Puesto que en todos ellos la cosa está hecha realidad personal, la exposición de estas personalidades por ellas mismas es parte de la cosa.

Todas las analogías que se advierten entre esos tres pensadores atestiguan la hondura de la íntima conmoción de Agustín, su vocación para vivencias extremas, la potente fuerza de su personalidad, su «modernidad». Mas todo esto queda relegado a segundo plano por la radical diferencia que estriba en la voluntad de Agustín, operante desde temprano, de cooperar en la construcción de la comunidad, su perspicaz mundanidad, la infatigable energía desplegada por él en su cotidiana actividad práctica. En todos los escritos agustinianos campea un temple distinto del de aquellos dos grandes despertadores: mesura y sentido de responsabilidad en medio

del apasionado ardor. Es que Agustín habla en nombre y bajo la autoridad de la Iglesia, que es la comunidad de los que creen en Cristo. Así, lo hace en una forma, con una medida de libertad, que sólo en aquel momento de la evolución eclesiástica sería factible. Kierkegaard y Nietzsche, por el contrario, son figuras solitarias, excepciones, y lo saben. Agustín fundamenta; es parte integrante de una potencia mundial, está al servicio de la Iglesia. Todo en él se halla referido a una única verdad; él mismo está cobijado en la tradición segura de la autoridad. En cambio Kierkegaard está solo frente a la Iglesia: es, según su propia expresión, un agente secreto al servicio de Dios. Por su parte, Nietzsche es un solitario, un hombre sin Dios, haciéndose cuestión de todo y de sí mismo, infinitamente, buscando en vano un asidero en el «eterno retorno», en la «voluntad de poder», en la «vida dionisíaca». La soledad de Agustín queda suprimida, no por la vía humana, pero sí por su condición de miembro de la Iglesia.

3. El pensar eclesiástico de Agustín

a) La grandeza de Agustín, y al mismo tiempo su limitación, está en la palpitante espontaneidad de su pensar en términos de la autoridad eclesiástica. La insatisfacción con la filosofía lo convirtió en cristiano en el sentido de sumisión a la autoridad de la Iglesia, en cuanto depositaria del credo. «Yo no creería en el Evangelio, si no fuese porque me impele la autoridad de la Iglesia católica.»

Se preguntará si Agustín es filósofo o teólogo. Para él aún no rige esta distinción. Es tanto lo uno como lo otro, en entrañable unidad. Sabe libre su pensar, sólo en virtud de su fe fundada en la Revelación de Dios. Para él no existe de antemano el problema de la Autoridad y la Razón, de la Fe y el Saber como contrarios.

De la filosofía que experimentó sólo como algo vacío y pernicioso, pasó Agustín a la fe fundada en la Revelación, cuyo contenido y virtud beatífica aprehendió en una dogmática teológica. En contraste con la dogmática posterior, empero, Agustín aún está en el proceso de gestación de la teología. No deduce de principios dogmáticos, puesto que aún le toca elaborar los contenidos dogmáticos de la fe, desarrollar los orígenes aún indefinidos de la fe en el molde de un credo definido. Su pensar, al que da la tónica esta fe fundada en la Revelación, es a menudo un pensar inde-

pendiente, filosófico, espontáneo. Y éste es un pensar penetrante, actualizante. Es filosofía.

Agustín, como cristiano, llegó a ser el pensador filosófico que interpretó a la Iglesia y a la Biblia. Con la razón, que no desechó, forjó el conocimiento de la fe. El pensar autoritario, que hemos de considerar contrario al pensar filosófico, en él es, a su vez, pensado filosóficamente, vale decir, con palpitante inmediatez. Ello plantea cuestiones que siguen en pie hasta nuestro tiempo, habiendo sido resueltas en cada oportunidad tan sólo en apariencia. Para el filosofar, aun cuando se opone a esa postura, es decir, piensa en función de una fe que no se funda en ninguna revelación, ni en Iglesia alguna, es de vitalísimo interés entender en la medida de lo posible esa otra fe.

El principio de autoridad es cosa de máximo peso, efectivo en todos los tiempos, pero indefinido en cuanto a la forma en que se manifiesta, ya como momento fluido o como rigidez absoluta de estática perpetuación, ya como palpitante vivencia o como rutina de tradición, ya como potencia espiritual o como instancia inapelable que en virtud de su potestad decide e impone el cumplimiento de su decisión, ya como misterio de una Iglesia o de un Imperio (el emperador Federico II de Hohenstaufen), ya como dogmática de un credo religioso o como principio de legalidad del orden existencial. La historia enseña cómo una autoridad choca con otra, señalada y desmedidamente, en los países cristianos del mundo. Se echa de ver que entre quienes luchan en nombre de un credo no cabe el diálogo.

Sin autoridad no hay ni convivencia social, ni solidaridad, ni educación, ni orden militar, ni Estado de Derecho, ni imperio de la ley. La autoridad es imprescindible. Su pérdida acarrea la degradación de los hombres y la imposición de un orden humano por el terror de la nada. Cabe la superación de la autoridad, en un acto de preservación y transformación a un tiempo, mas ello solamente en la madurez del individuo que haya hecho valer en sí mismo la substancia de la historia. La autoridad degenerada provoca rebelión, en cuyo caos rara vez se logra instaurar una nueva autoridad.

b) Para Agustín, la autoridad llega a ser una potencia envolvente, porque la cree instaurada por el Creador de todas las cosas en virtud de su Revelación. Al mismo tiempo, llega a ser para él resguardo en la comunidad más segura que cabe, asentada, no en convención humana, sino en la Encarnación de Dios. Por tanto, ella comprende a todos los hombres. La prueba de su verdad está en que abarca el orbe entero, desde España hasta el Oriente (la antigua idea de *consensus gentium*); los herejes, los donacianos, por ejemplo, no pasan de ser notas locales dentro del todo. Sólo la estupidez o malicia de la porfía puede oponerse, vanamente por cierto, a la legítima pretensión de catolicidad. Es lícito reforzar la prue-

ba por la coerción que somete a todos. Si bien esta prueba de catolicidad está refutada por la historia, un resto de ella subsiste en la conciencia de comunidad que alienta en el creyente católico, a quien es dable volver a encontrar en todos los continentes, cual una patria suya, a su Iglesia y su culto.

Ante cada pensamiento de Agustín hay que tener presente que lo piensa inconmoviblemente seguro de la autoridad de la Iglesia, que es el único camino que lleva a Cristo y únicamente por conducto de éste a Dios. Sabe él dar grandiosa expresión a proposiciones y raciocinios de espontánea certeza de sí mismo y de Dios, mas a partir de su conversión le es ajena la idea de filosofar con independencia existencial —sin mediador y sin Iglesia— simplemente ante Dios. Está cobijado y ya no existe para él la posibilidad de desesperarse ante la inexistencia de Dios o ante un Dios contra el cual se subleva, despechada, el alma, por resultarle insoportable el espectáculo de sufrimientos inmerecidos, de enfermedades mentales, de crímenes horrendos. No es el hombre como sí mismo con quien, en cuanto tal, se ha de entrar en libre comunicación; no cabe comunicación con él sino bajo el supuesto de la autoridad reconocida en común, de aquellos «otros testigos» de la fe común. Su pensar filosófico se funde en el dogmático, y ambos hallan justificación sólo en el pensar eclesiástico.

Sería un error imputarle falta de valor a Agustín (tomando como criterio la actitud de los herejes, las sectas, los protestantes que han osado oponer a la autoridad de la Iglesia la autoridad superior de la fe extraída, en cada caso, directamente de la Biblia, y las más de las veces creída la única verdadera). Harto frecuentes pruebas de valor dio él a lo largo de su vida. Su fe fundada en la autoridad de la Iglesia no le fue impuesta desde fuera, la adquirió por sí mismo. No se crió en ella, la alcanzó en la conversión, para ir compenetrándose de ella. Esta fe no fue una mera rutina, sino su verdad, positiva y proporcionadora de cumplimiento. Para él, sublevarse contra la Iglesia habría equivalido a aniquilarse a sí mismo. Repudiarla era para él una absoluta imposibilidad, algo tan inconcebible que ni como tentación cabía. Nunca chocó con la autoridad eclesiástica, por cuanto era coactor espiritual de ella en su aspecto temporal. La Iglesia estaba por encima de toda discrepancia susceptible de crear un conflicto. Aun sus ideas más radicales las entendía Agustín encuadradas en el ámbito de la Iglesia.

No se advierte, en efecto, en Agustín, ni asomo de esa tendencia a la independencia de los filósofos antiguos. Necesita y quie-

re algo extrínseco a él en que apoyarse. La fuerza que tiene en Agustín este algo extrínseco, la Iglesia, se debe a que, lejos de encontrarlo dado, simplemente, el mismo, pensando, colaborando por su pensar, lo constituye. Su libertad comunica a este pensar la vibrante pujanza propia de lo que es verdadero.

c) Tanto la fe eclesiástica como la fe filosófica admiten que no saben. Por causa de este no-saber, la *fe eclesiástica*, en medio de todas las contradicciones, se atiene a la realidad de la Iglesia como a una tangible presencia; la *fe filosófica*, a la idea del Dios radicalmente oculto, siempre equívoco en su manifestación por el mundo, y cuya misma existencia es dudosa. La fe filosófica se mueve dentro de la concreta tangibilidad de su respectiva actualidad histórica única, intransferible, no católica, por la cual puede llegar a asegurarse de la realidad propiamente dicha, de la que no hay garantía más que en la libertad misma del hombre y en su realización comunicativa al borde del abismo del fracaso en la realidad del mundo.

El no-saber halla compensación, en el orden *eclesiástico*, en la concreta realidad de la Iglesia una, en la riqueza de sus despliegues, y en el orden *filosófico*, en el aventurar la historicidad existencial en términos de la multiplicidad de sus orígenes convergentes, apuntando a lo Uno trascendente, absoluto, falto de tangibilidad universalmente válida.

Agustín había dado, en su hora, el paso de la postura materialista, maniquea, escéptica, a la inefable espiritualidad plotiniana, a la realidad de lo espiritual como tal. Mas su mentalidad aun para la realidad trascendente ha menester la nota de tangibilidad. Vivir en la indeterminación del no-saber lo sume en desesperación. No quiere buscar si no ha de encontrar; mas cuando entonces trasciende lo material, no le basta con encontrar en la espiritualidad pura, ésta también ha de volverse tangible para él. Se le vuelve tangible en la autoridad de la Iglesia y por conducto de ella en el Dios Cristo hecho hombre.

Toda filosofía se ha dirigido a un oculto e inarticulado pequeño mundo humano de individuos. La cuestión que ella se planteaba era esta: ¿cómo debe ser el Estado para bien de los individuos? Agustín es el más grande de los que quieren pensar por todos, de los que creen poder tomar sobre sí, con su ser, la responsabilidad de pensar y actuar en nombre de la comunidad de todos.

¿Se trata de autoanulación de la filosofía o de elevación de la filosofía a la catolicidad? No hubo de parte de Agustín la más míni-

ma intención ni actitud suicida. No excluyó ninguna noción. No hizo ningún *sacrificium intellectus* para su conciencia. Mas no alcanzó la catolicidad del pensar. Lo tenido por católico por él está fragmentado históricamente en gran número de Iglesias, y el conjunto de las Iglesias cristianas no constituye más que un fragmento de la humanidad.

d) Agustín por su pensar participó con efectividad de los tres caracteres de lo eclesiástico, a saber: el *poder*, los *métodos de pensar* y la *magia*.

Primero: La soberanía de Dios ha de ser efectiva sin restricción en una figura espacio-temporal. De la experiencia de la impotencia humana nace, paradójicamente, la que por espacio de mil años será la más poderosa *organización de poder humano*. A cuanto pretende independencia frente a ella lo excluye, calificando tal pretensión de sublevación contra Dios. A cuanto con su singularidad, se reconoce a sí mismo parte de ella, lo acoge, abriendo los brazos de par en par.

Desde que Agustín es sacerdote, se acentúa su concepto de la autoridad universal de la Iglesia. Su actividad práctica pasa a ser el marco dentro del cual se desenvuelve y gravita su filosofar. Se halla él situado en la pujante evolución espiritual y político-real de la institución eclesiástica que habrá de dominar a Occidente hasta los comienzos de la Edad Moderna. He aquí un singularísimo vuelco de la interioridad: El desprecio hacia el mundo se trueca en dominación sobre el mundo; la postura contemplativa, en inquebrantable voluntad; la libertad del entrañable recapacitar, en coacción de la unión impuesta; el saber del no-saber y su especulación, en un cuerpo de doctrinas; el movimiento temporal del buscar, en un mundo de dogmas absolutamente inmutables e incontrovertibles que son premisa, no objeto, de todo pensar profundizante.

La propia sumisión engendra la propensión a someter; el propio sacrificio impulsa a pedir el mismo sacrificio al otro. Agrégase a ello que por la incertidumbre que a pesar de todo subsiste (como que falta uno de los fundamentos de la certidumbre: la universalidad efectiva del credo) resulta insoportable que haya quienes ni siquiera repudien a la Iglesia, sino, peor todavía, adopten ante ella una actitud de indiferencia. Esta actitud insoportable y la conciencia del poder de la Iglesia, acentúan aquella pretensión «a todos».

Se ha dicho que en ese pensar eclesiástico se operó la fusión del cristianismo con el sentido de las fuerzas jurídico-políticas imperiales, ordenadoras de Roma. Con la eternidad del Imperio romano en la cual creían los gentiles y que incluso los cristianos consideraban posible por el tiempo que durara el mundo, se correspondería la eternidad de la Iglesia universal católica romana. Pero en comparación con la tolerancia del Imperio romano hacia todas las formas de vida y creencias (con la sola excepción del credo cristiano, el que por su parte la negaba), la autoridad de la Iglesia era infinitamente más rigurosa y se hacía valer aun en la más entrañable intimidad del alma en virtud de su pretensión de que Dios hablaba únicamente por conducto de ella. De lo cual, por otra parte, se seguía para Agustín la obligación del Estado de ponerse a disposición de la Iglesia, para imponer el cumplimiento de las exigencias de ésta, verbigracia en la lucha contra los donacianos y los pelagianos.

Se desarrolla, así, la idea del Estado cristiano que tiene su potestad, no por sí, sino en nombre de Cristo, y por Cristo hace uso de ella.

Segundo: El credo de esta Iglesia quiere ser todo para todos, pretende catolicidad. Desde temprano, el instinto hondo, operante en los *métodos de pensar eclesiásticos*, viene actuando en el sentido de que todo cuanto está dentro de las posibilidades humanas debe hallar su justificación, y a la vez, su orden y, así, limitación: en el orden práctico, todo tiene un lugar dentro del todo, el monje retirado del mundo y el emperador que gobierna al mundo, el celibato y el matrimonio, la vida contemplativa y la activa; en el orden teórico, surge la admirable construcción intelectual de una *complexio oppositorum*, cuyo imperio puede extenderse al mundo entero, porque todo tiene cabida en ella, y que es radical sólo en la pretensión de vigencia absoluta de la autoridad eclesiástica misma. Esta forma general del pensar eclesiástico no debe ser identificada con el pensar peculiar de Agustín, que es un pensar demasiado ardoroso como para tender a la quietud del saber total sistemático, demasiado ahincadamente entregado a lo particular como para tener presente el todo de otro modo que en la inaprehensible unicidad y amor de Dios. Mas lo cierto es que Agustín, por sus muchos puntos de partida sistemáticos y por su fundamental contradictoriedad, que se extendía a todo, proporcionó al pensar eclesiástico instrumentos valiosísimos y de efectividad suma.

Tercero: Si la Iglesia ha de comprender a todos los hombres, su *tangibilidad* debe satisfacer todas las necesidades. Agustín por su pensar eclesiástico afianzó la vigencia de la *superstición*. Por su doctrina de que el sacramento del bautismo obra ya en la criatura purificación, renacimiento y bienaventuranza (que no son alcanzados por la que muere sin haber sido bautizada) promovió el concepto mágico de los sacramentos.

e) La vida agustiniana, en su apartamiento de la vida, significa, a la vez, voluntad de mostrar a todos los hombres el camino de la salvación eterna, de trabajar por ellos como sacerdote y de señorearlos en virtud de la autoridad de la Iglesia.

El agustiniano decir sí al mundo —concluida la Creación, Dios dijo que era buena— no llega nunca a experimentar en el mundo mismo como cumplimiento el sentido actual iluminado desde la trascendencia (salvo en las formas eclesiásticas) y desenvolver el *ethos* emergente de tal cumplimiento. Agustín ve en la devoción romana por el Estado las espléndidas virtudes de la abnegación y del noble anhelo de gloria, pero éstas se quedan para él en el ámbito de la malaventuranza. No ve, desconoce, el calor humano, la lealtad de hombre a hombre, ni en el amor ni en la amistad. El individuo también es considerado sustituible por él, no ante Dios, pero sí para los otros hombres. No concibe comunidad más que sobre la base de la fe o del deber de ayuda mutua. Cada cual está completamente solo, porque únicamente ante Dios, con Dios, es él mismo, no llega a serlo con el otro sí mismo humano y por él. La soledad queda anulada, no por comunicación, sino por Dios. El amor a sí mismo antecede al amor al prójimo.

La comunicación misma queda condicionada por la autoridad. En un escrito temprano había hecho constar Agustín que los que quieren convencer le parecen preferibles a los que quieren mandar. En la época de sus conversaciones con los maniqueos había entendido que sí el diálogo había de tener sentido, ninguno de los dos interlocutores debía creerse dueño de la definitiva verdad. Nada subsiste de tales conatos de otra posibilidad.

f) La realidad de Agustín y de la Iglesia plantea un tremendo interrogante. Pues por ella queda no sólo atestiguado, sino también viciado, el *anhelo de verdad unificadora y conciliadora*. Está éste atestiguado en personalidades portentosas: Agustín creó el ámbito del pensar donde pudieron surgir Gregorio Magno, Ansel-

mo y Tomás de Aquino. Está viciado, por cuanto introdujo en el mundo de los hombres luchas más encarnizadas, más despiadadas y más insidiosas que cuantas había habido antes; escindido por los antagonismos de las «confesiones» desembocó en una fanática autoaniquilación y se manifestó hacia fuera como afán de conquista convertido en cruzadas, estando en todo tiempo y en todas partes imbuido de la conciencia de ser dueño exclusivo de la verdad una, esto es, de la revelación válida del Dios uno; quedando, así, justificados todos los turbios apetitos de poder como sirviendo la causa de Dios. No es del caso exponer aquí las consecuencias. El haberse ligado con aquellas fuerzas hondura semejante del interrogar humanamente posible, tanto rasgo de noble humanidad, tan auténtica e indiscutible piedad y aun cuanto quisiera barrer aquellas fuerzas malas, he aquí la faz desconcertante y sobrecogedora de la historia de Occidente.

Desde fuera nunca se entenderá del todo la esencia del hombre de auténtica fe fundada en la autoridad de la Iglesia. Vemos la faz tangible. Vemos las estructuras, los métodos empleados por el poder, desde las formas sublimes que avasallan a las almas hasta las formas crudas en que se manifiesta el poder político cuando de él se dispone. Lo que no vemos es lo que experimenta en la muerte quien se inmola a solas con Dios. Esto, comparable desde fuera y psicológicamente, es tan inaccesible como lo es el estusiasta obedecer, inmolarse y morir por parte de tantos comunistas. Estamos ante una potencia que corta la comunicación, se repliega sobre sí misma, habla estrictamente bajo el supuesto de la propia exclusiva verdad, en momentos decisivos recurre a la violencia, que de ordinario repudia humildemente, y es capaz de amar a sus enemigos matándolos, habiendo llegado, por referencia a Dios, al extremo de exterminar pueblos y culturas (las guerras contra los albigenses) y cometer gran número de otros actos de violencia.

g) En todos los grandes desarrollos iniciados por Agustín me parece percibir movimientos de un pensar filosófico, en cuanto se plantean las cuestiones eternas del filosofar. En ningún exponente del mundo eclesiástico cristiano como en él, empero, me parece ver operarse el movimiento del pensar filosófico de un modo tan excitante y desconcertante, en función de un principio antifilosófico. Agustín enseña a ver lo real de lo eclesiástico aun desde nuestra lejanía, por el modo en que, pensando, se mueve dentro de dicho ámbito.

4. CONTRADICCIONES AGUSTINIANAS

Consideraremos en primer lugar una serie de ejemplos de contradicciones importantes.

a) La *procedencia del mal.* Agustín repudia la doctrina maniquea de dos potencias primarias. Dios es uno. Pero ¿de dónde viene el mal, entonces?

El mal es *la nada.* El hombre es pecador porque ha sido creado de la nada. Pero esta nada, que se entiende carente de influjo (pues en cuanto ejerce influjo, es algo), se convierte al momento en una formidable potencia. Lo que es nada va contra Dios.

El mal es la *libertad* humana, la que en el pecado del primer hombre, repetido a partir de entonces, en virtud del pecado original en todos los hombres, se vuelve contra Dios. El hombre, y no Dios, es quien obra el mal; mas Dios lo ha admitido.

De la inmutabilidad de Dios se sigue el no-ser del mal. Ante Dios, la substancialidad misma del mal afirmada por los maniqueos es una noción mala. Pero la arrolladora realidad del mal fuerza a admitir que éste existe y a explicar su origen. Las nociones agustinianas procuraban, según que fueran las circunstancias, una y otra exigencia, lo que sólo era posible al precio de una contradicción: Dios es uno y la causa de todo lo que existe; Dios no tiene la culpa de que exista el mal.

En disputas renovadas sin cesar, pero vanas, se ha tratado de formular esta contradicción con toda crudeza y de deshacerla. Frente a quienes hacen hincapié en la contradicción —el mal, por un lado, es oscurecimiento del bien, deficiencia y sombra, nada más; por otro, es una potencia de arrolladora influencia—, se argumenta como sigue: El mal es en sí mismo nada, pero lo cierto es que existe. Es nada, porque no le corresponde una idea divina; sin embargo, existe, porque se lo hace. Se ha dicho que Agustín, puesto que entiende el mal como la consecuencia de un acto originario: el pecado del primer hombre, no afirma un dualismo metafísico substancial, como los maniqueos, sino un dualismo ético, el que fue introducido en el mundo por la libertad deparada al hombre por Dios, y cesará al advertir el fin del mundo y el juicio final. Sin embargo —hacen notar otros—, Dios ha creado la libertad de manera tal que ella puede volverse contra él, así que indirectamente él mismo es la causa del mal; y la separación entre las dos esferas subsistirá aun después del juicio final con las penas eternas del Infierno; de modo que la doctrina maniqueo-iraní del dualismo de la Luz y las Tinieblas está de hecho, bien que modificada, incorporada al credo cristiano.

El dualismo aparece en variadas figuras en la obra agustiniana: como Dios y el Mundo, *civitas dei* y *civitas terrena, fe* y *descreimiento, caritas* y *cupiditas*, pecado y gracia.

b) El *temple de la concepción agustiniana del mundo* fluctúa entre términos radicalmente opuestos. Por un lado, el mundo es una creación de Dios, es bueno, exhibe la belleza de una obra de arte, que las notas disonantes no hacen más que realzar. Hasta el mal es, dentro del conjunto, un elemento del bien. A no ser por el pecado del primer hombre, no habría la gloria del Redentor, del Dios hecho hombre. Por otro lado, empero, la suprema sabiduría consiste en apartarse del mundo y, así, encaminarse al reino de los cielos, más allá de toda temporalidad; pues en este mundo nuestra paz, así la colectiva como la de cada cual, no es alegría en la ventura, sino mera confortación en la desventura.

Cuando la mirada está fija exclusivamente en la meta —estar en la gloria celestial, junto a Dios—, nada existente en el mundo nos debe atar en el camino; ni aun Cristo, pues «ni siquiera el Señor mismo pide que nos detengamos junto a él, sino tan sólo que pasemos a su lado; menos aun hemos de aferrarnos, débiles, a las cosas temporales, que él hizo suyas y practicó, solamente a los fines de nuestra salvación, para que merezcamos avanzar, como en alas, hasta él que ha liberado nuestra condición de lo temporal y la ha colocado a la diestra del Padre».

c) La *Iglesia* es el Estado de Dios. «Somos sus ciudadanos.» «Todos los buenos creyentes están elegidos (*electi*).» El Estado de Dios es la comunidad virtual de los creyentes, esto es, de los santos. Pero la comunidad efectiva de los miembros de la Iglesia incluye, de hecho, a pecadores y descreídos. Por esto, Agustín distingue entre la Iglesia visible y la invisible. La Iglesia verdadera, que es el eterno Estado de Dios que atraviesa el mundo temporal desde su principio hasta su fin, es invisible; en cuanto tal, pues, no es idéntica a la Iglesia visible. Así se comprende que los santos, los integrantes del Estado de Dios, podrían vivir también fuera de la Iglesia.

Esta distinción se agudiza por el desarrollo de la idea de predestinación. Dios, en la libertad de su inescrutable designio, a unos los tiene destinados al estado de gracia y a otros a ser recipientes de su ira. A los elegidos los deja estar también fuera de la Iglesia visible; y deja a los condenados a la perdición eterna que acompañen a los otros en el seno de aquélla. Los elegidos que viven fuera de la Iglesia visible, integrados en la invisible, son indestructiblemente lo que son, por designio divino. No necesitan de la Iglesia visible. Afirma, empero, ésta (y Agustín con ella) que todos tienen necesidad de los medios de la gracia de ella (los sacramentos). Éstos son imprescindibles. «Fuera de la Iglesia no hay salvación.» La Iglesia a la cual aquí se refiere Agustín es la visible. Estas dificultades han dado origen a una disputa sin conclusión posible, con cada vez nuevas distinciones. Detrás de todas las nociones contradictorias está la inconmovibilidad de la fe misma, fundada en la autoridad de la Iglesia, para la cual la Iglesia es real y, sin embargo, incomprensible.

A esta contradicción racional corresponde en Agustín una tensión interior que no puede expresarse sino como contradicción y, sin embargo, es su vida misma: Encuentra plena certeza en el pensar eclesiástico; la autoridad de la Iglesia lo cobija, lo sustenta, lo aquieta, lo hace dichoso. Pero al intentar aprehender intelectivamente el eterno e inescrutable designio de Dios, la inexorable predestinación de cada cual para el estado de gracia o el de reprobación, es asaltado por la incertidumbre. Dice que nadie sabe a qué estado está destinado. Parecería que no confiara plenamente en las garantías de la Iglesia. La incertidumbre sobre la predestinación se trueca en certeza fundada en la condición de miembro de la Iglesia, y viceversa. El resultado es un íntimo desasosiego, que le hace tratar de evitar tanto el desenfado que nace de la seguridad (*securitas*) como el endurecimiento de la desesperación (*desperatio*).

d) La *exégesis de la Biblia* de parte de Agustín, parece adolecer de una fundamental contradictoriedad. Lo que encuentra en la Biblia lo piensa con la radicalidad que posibilita los ataques contra los fundamentos de la Iglesia. Mas supedita toda interpretación del texto bíblico a la autoridad de la Iglesia, la que puede dejar de lado la Biblia. Únicamente la Iglesia decide sobre la justeza de la interpretación. La Biblia es fuente: entonces es un peligro para la Iglesia; la Biblia es medio: entonces es la Iglesia quien dictamina cómo debe usarse. La Biblia debe interpretarse a la letra: la Biblia debe interpretarse conforme al espíritu que informa su letra.

Nada hay tan fácil como encontrar contradicciones a Agustín. Para nosotros, ellas son un sello de su grandeza. Ninguna filosofía está exenta de contradicciones; ningún pensador propende deliberadamente a la contradicción. Mas Agustín es de los que no vacilan en incurrir en contradicciones, de los que extraen de la tensión de tremendas contradicciones constantes impulsos estimulantes. No es un pensador de esos que aspiran de antemano a falta de contradicción; puesto a aprehender intelectivamente a Dios, hace varar su pensar en contradicciones. Deja en pie las contradicciones; más aun: las lleva al extremo. Hace surgir la candente cuestión límite de cuándo es inevitable que nos topemos con contradicciones: puesto que, avasallados en nuestra intimidad por el fondo primario del ser y el querer incondicional, queremos comunicarnos por la vía del pensamiento, vale decir, por la vía del lenguaje. Puesto que aquí nos vemos al instante enredados en contradicciones racionales, la falta de contradictoriedad equivaldría a muerte existencial y anulación del pensar mismo. Debido a que Agustín recogió las intrínsecas contradicciones, emana de él, hasta hoy, la fuerza que impresiona en la intimidad. Porque, por los métodos del pensar eclesiástico, asimiló el máximo de contradictoriedad —aun haciendo violencia de la razón—, vino a satisfacer en grado superlativo las necesidades eclesiásticas bajo la autoridad de la Iglesia, sin ningún sistema.

Las desconcertantes contradicciones de Agustín se explican, en gran parte, revelándose secundarias, por el hecho de que piensa, con desenfadada naturalidad, en planos diferentes. Su pensar eclesiástico, su pensar en torno a la libertad basado en la Biblia y en el apóstol Pablo (su doctrina del pecado y de la gracia), y su pensar puro que deja de apoyarse en la Biblia y la Iglesia, no tienen un origen común. Si se pretende aprehender y exponer el todo del pensar de Agustín en uno solo de estos planos, lo pensado por él en los restantes se vuelve accidental y estorba.

Hay que tener presente, además, otra distinción propia de la manera de pensar de Agustín, que él mismo dejó de advertir. Piensa con palpitante espontaneidad, poniéndose enteramente en la cosa, que es entonces para él lo único que importa; mas también piensa de un modo rutinario, atento a las exigencias de la situación del momento, al carácter de lo que circunstancialmente enfrenta, y con el menor grado de espontaneidad que en el momento dado pudiera estar presente en él. Su pensar es muy desparejo, mas de tal modo que en los niveles inferiores no está acaso nunca olvidado por com-

pleto, aunque sí con frecuencia oscurecido, lo pensado por él en los niveles superiores. Se trata, entonces, no de contradicciones, sino de diferencias de altura de los planos en los que Agustín se comunica, dándonos por momentos la impresión de no ser aquí el mismo que allá. No se lo puede entender si se toma todo lo suyo en un mismo plano. La constante presencia del texto bíblico y su portentosa memoria le permiten hablar en ocasiones de una manera harto rutinaria.

5. LA FORMA DE LA OBRA AGUSTINIANA

A partir del año 391, Agustín piensa en términos de la práctica eclesiástica, que lo enfrenta diariamente con tareas emergentes de la concreta realidad de la Iglesia, y así lo hace consciente del ámbito universal que es la Iglesia. Por más que entre en particularidades de muy especial índole, el suyo no es un pensar disperso, sino referido a este centro.

Este modo de pensar determina la forma de la obra. El cúmulo de trabajos, sermones, cartas, escritos polémicos y doctrinales, exégesis del texto bíblico y autoconfesiones, arrastra adentro de ese pensar constantemente movido, solicitado, exigido.

Agustín piensa sistemáticamente, pero no ideó ningún sistema para atenerse a él. Si su pensar es un sistema, puede llegar a serlo sólo cumpliendo la infinita tarea de elaborarlo, de modo tal que a cada noción quede asignado su lugar y sentido. No hay una obra principal sistemática, a cuyo servicio estén todas las restantes. Aun desde el punto de vista puramente formal la vasta masa de la obra agustiniana tiene un enorme poder de sugestión.

Sus determinaciones conceptuales adquieren precisión en la lucha. La aprehensión de las posiciones contrarias y de la propia voluntad exige las diferenciaciones que han de dejar en claro el sentido de la lucha. El temple de las contiendas y de su conceptualidad varía, según que se trate de la esencia de la libertad humana (la lucha contra los pelagianos), de la esencia de Dios, de la trascendencia (la lucha contra los maniqueos y los neoplatónicos) o de la esencia de la Iglesia (la lucha contra los donacianos). Actúan en cada caso pasiones distintas: la conciencia de sí mismo, la conciencia de Dios, la conciencia de autoridad, pero están todas referidas unas a otras, pues las definiciones de cada lucha condicionan también el sentido de las otras.

Agustín aportó al latín nuevas realizaciones: la cabal claridad incisiva del lenguaje teológico: la ductilidad para dar expresión a la intimidad del alma, a las angustias y las tensiones: el *pathos* de la elevación de la fe.

6. La personalidad

Ese hombre abisal, impulsado por un sincero afán de descubrirse todo, no aparece, sin embargo, como una personalidad que está ahí enteramente como es ella misma.

Desde un cierto punto de vista cabe trazar este perfil de Agustín: Es un hombre caótico, porque postula la autoridad absoluta; tiende al nihilismo, por eso necesita de una garantía absoluta; vive en el mundo sin ningún vínculo efectivo, ni con mujer alguna ni con amigos, por eso busca a Dios sin mundo. Tal psicología, por contraste, quizás proporcione esclarecimiento en un cierto plano, pero no alcanza en éste el fondo último del pensar agustiniano.

Desde otro punto de mira afín al considerado en lo que antecede, cabe decir lo siguiente: Un pensar como el de Agustín no sería concebible sin el antecedente de su juventud; así, pues, sigue en un todo condicionado por aquella vida anterior suya, en cuanto repudiada por él. La conversión es hasta tal punto parte esencial del sentido de muchas de las nociones agustinianas, que sin ella pierden su verdad. Agustín no puede ser paradigma de aquel al que una conversión semejante le sea ajena.

Por lo demás, la vida de quien ha nacido ya se ha criado en el credo eclesiástico católico, forzosamente es una vida, en cierto modo, más natural, más quieta y sobrentendida que la de Agustín. Si ella se reconoce a sí misma en Agustín es que no ve bien la realidad de él y deja de tomar sus nociones en sus términos de radicalidad y consecuencia, a no ser que realice la existencia del monje o sacerdote.

La comprensión paulino-agustiniana de la imposibilidad del hombre de deberse a sí mismo, no implica necesariamente la negación del peldaño de autoconciencia donde rige el deberse a sí mismo. No excluye, sino por el contrario incluye, lo que sabemos en primer plano, de dónde nos es dable ser dueños de nosotros mismos, dónde cabe que confiemos en el fondo de nuestro amor, en la ínsita nobleza que es un don de Dios (la *nobilitas ingenita* de los pelagianos). Puede ello tener lugar sin soberbia (*superbia*), si se realiza en nuestro querer espontáneo, sin que tengamos por qué saber

de ello en el plano de la reflexión, y sin que demos falsamente por posesión nuestra aquello en lo que confiamos, cuando en realidad no lo poseemos por nosotros mismos.

En nuestra pugna por la imagen del hombre que resista la prueba de la realización, la imagen de Agustín es sólo una posibilidad más. Para los hombres de esencia unitaria que no experimentan ninguna conversión, pero a lo largo de su vida renuevan el vuelco filosófico, Agustín es una especie de contraimagen. Despierta, pero no suscita el cálido amor del paradigma y el amigo. Hay que rechazar cuando se trata de indicación del camino y orientación de la vida.

En la juventud de Agustín desempeñan cierto papel algunas amistades, la atmósfera de elevación común en Cassiciacum donde vive en compañía de su madre —Mónica—, su hijo —Adeodato— y un grupo de amigos y surge la idea de una comunidad filosófica. En esa idea misma parecería insinuarse ya la extrañeza, pues el sentido subyacente a ella habrá de realizarse en la Iglesia universal. No significa la amistad del filosofar en común; más tarde habrá de evidenciarse con plena claridad que la amistad para Agustín no nace de la simple coincidencia en el creer, sino antes bien de la soledad del amor a sí mismo, ante Dios. Agustín sabe del amor al amigo como pasión, no de la lealtad. En su fe en la Iglesia, definida más tarde, hay en la amistad, por cierto, un sentido de lo unificante de la comunidad objetiva. Lealtad, empero, no la hay sino hacia Dios y la Iglesia; el resto es soledad.

Agustín acusa rasgos inhumanos, que se es harto propenso a pasar por alto (empleo deliberadamente este término; cabe, si se quiere, imputarle desconsideración hacia la mujer o una tendencia a pasar fríamente por encima de las relaciones humanas).

Él mismo refiere con sorprendente indiferencia, sin la más mínima conciencia de culpabilidad (lo que llama tanto más poderosamente la atención, cuanto que constantemente se acusa a sí mismo), sus tratos con mujeres: de la que durante muchos años ha sido su concubina y le ha dado un hijo, se separa sin más ni más cuando su madre, Mónica, le ofrece la oportunidad de casarse con una muchacha de buena familia; pero por lo pronto (mientras la joven llega a la edad núbil) se busca otra concubina. Cuando retrospectivamente habla de mujeres, el horror con que así lo hace se refiere siempre a su sensualidad o a su afán por conseguir una esposa (*uxor*) hermosa y perteneciente a una familia de buena posición social; lo uno y lo otro son para él manifestaciones de apego por

los placeres mundanos. Las mocedades de Agustín muestran vulgaridad del goce sensual y ausencia del amor en las vinculaciones con mujeres.

Parece imposible no calificar de innoble la actitud de Agustín hacia sus concubinas y el modo calculador con que considera el matrimonio (aun cuando esta última es una actitud compartida por millones de hombres de todos los tiempos, el nuestro inclusive, y tácitamente dada por sobrentendida por muchos).

Al igual que ya antes de él ciertas sectas paganas, así como algunos pasajes del Nuevo Testamento, Agustín considera la sensualidad como mala en sí. Sabe del desenfreno de la concupiscencia y, luego, del repudio ascético de la sensualidad. Aquí también parece imposible no calificar de indigna la actitud de Agustín, al separar la sexualidad del amor. Siendo como es o libertino o asceta, no sabe de respeto por la dignidad de la mujer y atenta contra ella en todas sus vinculaciones.

Únicamente en el amor a Dios experimenta Agustín su elevación. La sencillez humana le es ajena; la sustituye la grandiosidad suprahumana o inhumana. Desatiende lo humanamente posible por lo humanamente imposible, que busca debatiéndose en un desasosiego que no cesa jamás y que produce sus visiones penetrantes y pensamientos clarividentes que son los que nos lo hacen tan precioso como filósofo insigne.

En lucha contra el paganismo, Agustín incita en sus sermones a romper los ídolos, en el año 401, en Cartago, dice: Dios quiere la destrucción de la superstición pagana. En Roma han sido derribados los ídolos: «¡como en Roma, así también en Cartago!» Y enardece a las masas recordándoles las persecuciones de que han sido víctimas los cristianos en el pasado. No será indiferente el hecho de que Agustín, cierta vez (no conozco más que ese único pasaje), fuera capaz de participar de los excesos, del fanatismo (tanto pagano como cristiano), escarneciendo e instigando, llegado por la exaltación. Lo que ciertamente, es de capital importancia, es el paso que dio de la libre predicación a la coacción (el *coge intrare*). En la lucha contra los donacianos llegó a trocar el elevado humanismo del amor cristiano, por la idea de unidad autoritaria de la Iglesia visible, síntoma del proceso que ha proyectado tan dudosa luz sobre el amor cristiano a los ojos de la humanidad toda, señaladamente de la no-occidental.

La personalidad de Agustín sólo remotamente es afín a los otros filósofos máximos. No cabría, en su caso, hablar de nobleza de

alma. Asombra comprobar tales rasgos desconcertantes en un hombre que en tantos pensamientos suyos alcanza una hondura sin par. Es en verdad penoso no poder ahuyentar y no tener derecho a negar la antipatía por esos aspectos, aquí sólo tocados someramente, de la realidad agustiniana.

V. EL LUGAR HISTÓRICO DE AGUSTÍN, SU INFLUENCIA A TRAVÉS DE LOS SIGLOS Y SU SIGNIFICACIÓN EN NUESTRO TIEMPO

1. EL LUGAR HISTÓRICO

Tocóle a Agustín vivir en las postrimerías del mundo antiguo occidental, poco antes de su ocaso. Aún existía el Imperio romano; todavía estaban intactos los monumentos arquitectónicos y las obras de arte, mantenían su vigencia la retórica y la filosofía, existían los juegos circenses y las funciones de teatro. África era una provincia relativamente rica y Cartago una urbe opulenta. Pero el estado de conjunto estaba en decadencia. Ni podían resolverse los problemas que en el orden interno planteaba un creciente malestar y descontento (la Iglesia cristiana particular de los donacianos se unía a los circuncaliones, unos rebeldes que se entregaban al saqueo), ni era ya posible contener a las potencias exteriores que irrumpían en los territorios del Imperio (al morir Agustín, los vándalos estaban poniendo sitio a Hipona). La de Agustín fue la época que presenció la declinación político-económica del Imperio de Occidente. Cabe decir que, en el último, vino él a echar las bases espirituales de un futuro radicalmente distinto. En medio de la ruina de todo, fue la postrera culminación del mundo antiguo. En su obra transmitió lo hasta entonces vigente, transformado por él, a un milenio nuevo, contribuyendo decisivamente a plasmar su fisonomía espiritual.

Lo cierto es, empero, que el propio Agustín no lo vio y entendió así. No previó el hundimiento de la cultura antigua. Ésta fue para él la cultura humana, dada por sobrentendida y, en definitiva, carente de importancia. Agustín debe ser leído imaginando como telón de fondo, no el mundo medieval, sino la antigüedad romana. En medio de los crecientes apremios, de un clima de violencia que se acentuaba por momentos en todos los órdenes, de una atmósfera general de desesperanza, él practicó una postura valiente con

la que era posible vivir. Postura esta no inspirada en fines políticos ni económicos, ni entendida en términos de expectaciones mundanas, sino atenta a la trascendencia y dirigida exclusivamente a la salvación del alma en el reino eterno de Dios. Consumó, así, Agustín lo que se había buscado y anhelado y parecía haber sido alcanzado en la filosofía de los siglos precedentes; más ello de un modo radicalmente distinto, sobre base cristiana, y repudiando la misma filosofía grande, pura, autónoma. Fue de esta suerte el pensador creador que, sin pensar más allá del mundo antiguo, preparó el terreno y forjó las armas espirituales para la autoconciencia de la realidad socio-política medieval completamente diferente. Personalmente no vivió ni pensó dentro del marco de la Iglesia universal del Medioevo.

Tanto en lo filosófico como en lo cristiano pertenece Agustín a una formidable tradición. Toda grandeza gravitante, lejos de surgir aisladamente de la nada, se sustenta en una gran tradición que le pone la tarea. Es nueva, porque nadie ha hecho lo que ella logra; por otra parte no es nueva porque recoge lo que, en cierto modo, está ahí al alcance de todos. Es falso exagerar su originalidad, pues es grande justamente por la asimilación de lo esencial y la sustenta el todo espiritual que existió ya antes y en cuya actualidad se halla ella integrada. Es igualmente falso subestimar su originalidad, pues es algo que no se ha podido esperar; las ideas existentes son, por decirlo así, refundidas y reelaboradas con palpitante espontaneidad. Incluso doctrinas tradicionales de la Iglesia adquieren peso por obra de una experiencia religiosa nueva, de naturaleza particular. Agustín no es el receptáculo de todos los motivos de la Antigüedad, tanto filosóficos como cristianos, como lo sería un pensador sistemático. Crea, renovando, con el alma; aprehende lo que en su propia interioridad palpita y le da una forma palpitante, de imprevisibles y fecundas proyecciones. Ahora bien, como quiera que así lo hace en la práctica eclesiástica, el magno torrente arrastra grandes masas de materia objetivo-formal, materiales corrientes que ni están ordenados sistemáticamente ni implican impulsos vivos, eminentes.

La evolución espiritual de Agustín hubo de adquirir carácter ejemplar para Occidente. Realizó en forma personal lo que fue un proceso espiritual que abarcó siglos el tránsito de la filosofía de origen autónomo a la filosofía cristiana. En Agustín ciertas formas de pensar de los filósofos antiguos están asimiladas para el pensar en términos de la fe fundada en la revelación divina. En la época

de transición en que la filosofía, agotado su poder de pensar con palpitante espontaneidad, caía en las meras repeticiones, Agustín realizó, con el credo cristiano como fundamento de su filosofar, la posibilidad original que a la sazón se ofrecía. Él, que había sido despertado por el poder de pensar de la filosofía pagana, dio al pensar cristiano su autonomía en el más alto nivel. Ningún filósofo pagano de su tiempo, ni de las centurias subsiguientes, puede ni remotamente parangonarse con él.

El pensar cristiano latino anterior a Agustín (Tertuliano, Lactancio) aún no había alcanzado envergadura y hondura de mundo filosófico propio. El posterior a Agustín habría de nutrirse de él. Agustín creó la filosofía cristiana en su insuperable modalidad latina.

Con Agustín, la teología, en su evolución dogmática, pasó de Oriente a Occidente. Lo espiritualista de los pensadores cristianos orientales continuó siendo un momento del todo, mas adquirió entonces la fuerza de la práctica realista. En Occidente, la gran polaridad de negación y afirmación del mundo llegó a ser el motor propulsor. La posibilidad de apartamiento del mundo realizada en el monaquismo, que en tiempo de Agustín se difundió por Occidente y fue preconizado por él, no paralizó la de actividad infinitamente paciente en el mundo. Ciertamente, el sentido de esa actividad era el de encauzar todas las cosas hacia el reino eterno, pero no por la vía de la meditación, de espaldas al mundo, sino por la de la labor práctica en el mundo. Esta última fue la pasión de Agustín como campeón de la Iglesia. Creó las fórmulas y las razones por las que esa actividad se justificaba. En contraste con el Oriente cristiano, aquí está tomado el camino por el cual la actividad, en variadas formas, se irá intensificando, hasta llegar al extremo del concepto profesional calvinista de ascetismo intramundano y del desprendimiento de estas ideas la labor práctica en el mundo, del sentido espiritual y su degradación en mero rendimiento carente de sentido, que es característico de la vida moderna.

2. La influencia de Agustín a través de los siglos

Agustín fue conclusión del pensar hacía mucho tiempo instituido y origen del pensar cristiano occidental desde entonces operante. Su influencia parece inagotable; y su efecto estriba en que, al chocar con él, el filosofar es impulsado hacia un pensar nuevo, espontáneo.

Su influencia tiene dos momentos: su originalidad, superior a todos los herejes, y su fe incondicional e inconmoviblemente fundada en la autoridad de la Iglesia católica.

Del primer momento, han provenido los impulsos para los herejes. Pues, al abarcar Agustín el perímetro total de las contradicciones, sus textos han podido ser invocados no sólo por facciones antagónicas dentro de la Iglesia, sino también por las posturas hondas de enfrentamiento con la Iglesia: el monje Gotescalco (siglo IX), Lutero, los jansenistas (siglo XVII).

Del primer momento han provenido, asimismo, hasta el día presente, los impulsos para un filosofar libre, espontáneo.

En el segundo momento, empero, se ha apoyado —y con fundamento— la invocación de la autoridad de Agustín por parte de la Iglesia en casi todas sus grandes luchas espirituales y políticas.

Ambas actitudes están fundadas: la primera, en los movimientos del pensar y en los asuntos particulares a los que dio fuerza Agustín; la segunda, en la dominante postura fundamental de Agustín. En él se dan, ceñidas en unidad, las polaridades y contradicciones inherentes al pensar cristiano-católico. En él está el fundamento de casi todo el pensar cristiano esencial; de tal manera, que es como si cada una de las posteriores grandes posiciones doctrinarias extrajese de él algo particular, desatendiendo el todo. Puesto que ha habido un enfrentamiento dentro del mundo cristiano, ambos bandos han podido por igual invocar la autoridad de Agustín.

Escribir la historia del agustinismo sería escribir la historia del pensar cristiano. Si se quiere definir su esencia para reconocerla en el pensar cristiano posterior, ninguna fórmula resulta adecuada: es la tendencia a la palpitante espontaneidad de procesos íntimos en oposición a las meras operaciones intelectuales; es la radicalidad del pensar que va al fondo; es el pensar desde la fe como entrañable fundamento, y no en términos de deducción racional de dogmas presupuestos; es el pensar que no se ata a ningún método, ni a sistema alguno; es el pensar desde la totalidad de la persona y que, por su parte, reclama a la persona en su totalidad.

Hasta el siglo XII el agustinismo señoreó omnímodo. El advenimiento del aristotelismo y el tomismo, en el siglo XIII, significó enfrentamiento y complemento. Pero la influencia de Tomás de Aquino se circunscribe al catolicismo, mientras que Agustín goza de ascendiente entre protestantes no menos que entre católicos.

Cuando se habla de agustinismo bajo particulares aspectos históricos, no se alude al todo de aquel pensar existencial-psicológi-

co siempre entrañable (en contraste con el pensar metódico de la sistematización y la deducción racionales), sino a tales o cuales doctrinas, verbigracia, la predestinación y la correlativa doctrina de la gracia (Lutero, Calvino, los jansenistas) en oposición al semipelagianismo de la doctrina eclesiástica, la «teoría de iluminación» del conocer, en oposición a la teoría de abstracción de Aristóteles, la identidad de teología y filosofía (la desaparición de la filosofía en cuanto origen autónomo) en oposición a la teoría de los grados según la cual la filosofía es un área de problemas susceptible de indagación independiente que la teología engloba y completa, pero no desplaza.

3. La significación de Agustín en nuestro tiempo

En Agustín, como apenas en ningún otro, hay que estudiar la realidad de la fe cristiano-católica (que quizá no sea la de Jesús, ni tampoco la de lo cristiano del Nuevo Testamento). Señaladamente, por él nos enteramos de los problemas fundamentales introducidos en el mundo por el pensar cristiano. Es menester que, aunque no participemos, sepamos, en la medida de lo posible, cómo el hombre de fe se sabe salvado por la revelación de Dios. En la comprensión afectiva de los motivos hondos de Agustín, y no en la burda reducción racional de la Iglesia a mistificación por parte de sacerdotes, errores del pensar y superstición, puede el sujeto filosofante elucidar, al encontrarse frente a su adversario verdadero, eminente, las posiciones que pueden ser adecuadas en esta lucha.

En Agustín estudiamos los motivos de la catolicidad en su más hondo sentido. Él no supo de los estragos que la Iglesia, en cuanto institución del poder y de la política, ha causado en el mundo, de un modo más sostenido, refinado, consecuente y despiadado que las otras potencias mundiales de naturaleza menos perdurable. Cooperó en la organización de la Iglesia que ya existía como institución perseguida, recién reconocida oficialmente. Con el entusiasmo generado por lo extraordinario *in statu nascendi*, llevó a cabo lo que podía ser conciencia eclesiástica en su forma relativamente más pura, libre y plena. En él puede verse, en el más alto nivel, la polaridad eterna sacada a luz por la Iglesia: de catolicidad y razón, de autoridad cerrada y libertad abierta, de orden absoluto en el mundo como presencia de la trascendencia y órdenes relativos en el mundo como existencia en la conciliación de las múlti-

ples posibilidades, de culto y libre meditación como centro vital, de comunidad externa del rezar, donde cada cual se encierra en su soledad y en ella encuentra a Dios, y soledad ante Dios que en la comunicación con hombres por el proceso infinito de amante llegar a sí mismo, se encamina a su anulación.

Para nosotros, empero, es más importante esto: Agustín nos hace alcanzar las posiciones fundamentales, que nos son indispensables, de la aprehensión intelectiva de Dios y la libertad, de la iluminación del alma, y los procesos fundamentales de verificación íntima que, aun sin fe fundada en una revelación divina, preservan su fuerza de convicción. Con su pensar damos en el punto más entrañable de la interioridad que se trasciende a sí misma, del que provienen guía y lenguaje, donde cabe el encuentro de hombres como tales, aun cuando el sentido agustiniano estriba en la consumación y justificación de la soledad absoluta del alma ante Dios. Agustín nos hace participar en su vivencia de las situaciones límite, de la absoluta desolación de la condición mundana como tal, de las desvirtuaciones de la condición humana y su situación sin salida, y he aquí que nos muestra todo eso recogido, no en libertad de razón que busca su camino sin garantía alguna, simplemente con la esperanza de recibir ayuda si hace con cabal seriedad lo que está a su alcance hacer, sino en certeza de gracia, garantizada por la autoridad de la Iglesia y su verdad una y exclusiva. La grandiosidad que distingue a Agustín a los ojos de los hombres filosofantes, está en que nos vemos envueltos en una verdad que, tal como nos envuelve, ya no es la verdad cristiana de Agustín.

Para la filosofía independiente, situarse en el pensar de Agustín es experimentar la coincidencia objetiva y existencial de ese pensar con uno primordialmente filosófico y plantear la cuestión de si ese pensar, si se lo desprende del credo cristiano, quizás ya no sea el mismo, pero, no obstante, sigue siendo verdadero e influyente.

El trato con Agustín es constante motivo de extrañeza. En su conciencia de Dios reconocemos la nuestra propia, aunque ciertamente (a menos que aislemos páginas de su contexto) en una forma extraña que hace que nos apartemos y que se nos aparezca como inverosímil lo que un momento antes había hablado desde el último fondo.

Por la grandeza de su pensar nos proporciona Agustín el ejemplo más impresionante de un hecho insustituible: el de la pretensión tremenda del hombre de aleccionar al hombre sobre Dios y

dar por absolutos a testigos de la revelación divina, que sin embargo, hasta donde alcanza el saber humano, fueron sin ninguna excepción, ellos mismos, hombres, vale decir, falibles. Aun cuando en esta pretensión también alienta el amor al prójimo anheloso de hacer partícipe al otro de la propia certeza fundada en la fe y la propia felicidad emergente de esta certeza, lo cierto es que obra en ella, inescapablemente, la voluntad de dominio, con la que se corresponde una voluntad de sumisión que en el punto central no quiere ya pensar por sí misma.

He aquí una sobrecogedora atmósfera de humildad soberbia, ascetismo sensual, constantes escamoteos y tergiversaciones, que está entretejida en los contenidos cristianos. Agustín fue el primero en penetrarla. Supo él de la agonía de la fundamental nota disonante, de los motivos falsos y ocultos. El dogma del pecado original ha hecho de esta desdicha condición absoluta de la existencia en el mundo y, al mismo tiempo, la ha justificado. Este autoanálisis se prolongó a través de los pensadores cristianos hasta Pascal, Kierkegaard y Nietzsche.

ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO

I. FUENTES

AGUSTÍN

— *Opera ommnia*, vols. 1-12; en Migne, *Patrologia Latina*, vols. 32-47, París, 1841-1842.
— *Obras*, ed. bilingüe bajo la dirección de Félix García, t. I: *Introducción general. Bibliografía. Vida de San Agustín, escrita por San Posidio. Introducción a los Diálogos. Los Soliloquios. El libro De la Vida feliz. Los libros Del Orden;* t. III: *Contra los académicos. Del libre albedrío. De la cuantidad del alma. Del maestro. Del alma y su origen. De la naturaleza del bien: contra los maniqueos;* t. IV: *Obras apologéticas: De la verdadera religión. De las costumbres de la Iglesia. Enquiridión. De la unidad de la Iglesia. De la fe en lo que no se ve. De la utilidad de creer;* t. V: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Ed. Católica (BAC), Madrid, 1946.

BIBLIA

— *Die Heilige Schrift des Altes Testaments*, trad. de E. Kautzsch, 4.ª ed., preparada por A. Bertholet, Tubinga, 1922-1923.
— *Textbibel des Alten und Neuen Testaments*, ed. a cargo de E. Kautzsch; *Das Neue Testament*, traducción de C. Weizsäcker, 3.ª ed., Tubinga, 1911.
— *La Biblia*, ed. dirigida por Serafín de Ausejo, Herder, Barcelona, 1976; *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao; *Sagrada Biblia*, de E. Nácar y A. Colunga, Ed. Católica, Madrid.
— Sobre los *agrapha*: J. Jeremías, *Palabras desconocidas de Jesús*, 2.ª ed., Sígueme, Salamanca, 1979 (ed. orig. alemana: 1963). La recopilación más consultada es la de E. Hennecke y W. Schneemelcher, *Neutestamentlice Apokryphen*, 2 vols., Tubinga, 1959-1964.

CANON BUDISTA (CANON PĀLI)

— Traducciones de K. E. Neuman: *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Längeren Sammlung Dīghanikāyo*, 4 vols., Múnich, 1927-1928; *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāyo*, 3 vols., Múnich, 1922; *Sammlung der Bruchstücke - Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos*, 2.ª ed., Múnich, 1925; *Der Wahrheitspfad (Dhammapadam)*, 2.ª ed., Múnich, 1921.
— *Dighanikāya*, selección y traducción de O. Franke, Gotinga, 1913.

— *Die Reden des Buddha aus dem Anguttara-Nikaya*, trad. y comentarios de Nyānatiloka, 5 vols., Múnich/Neubiberg, s. a. (1922 ss.).
— *Samyutta-Nikāya*, trad. alemana de W. Geiger, 2 vols., Múnich/Neubiberg, 1925-1930.
— *Reden des Buddha*, trad. de H. Oldenberg, Múnich, 1922.
— *Pāli-Buddehismus*, trad. del Canon Pāli y del Kammāvaca por Seidenstücker, 2.ª ed., Múnich/Neubiberg, 1923.
— Lin Yutang, *Sabiduría hindú*, trad. del inglés de Georgette T. de Herberg, 3.ª ed., Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1946, 1959. Contiene textos budistas (Dhammapada, Sermones de Buda, Parábolas y leyendas, Surangamabutra).

CANON CHINO

— Los cincos libros canónicos: *Schu-king, Schi-king, I-King, Liki, Tschun-thsiu.*
— *Los escritos confuncianos: Tao-hio, Lun-yü, Tschung-Yung*, escritos de Meng-tse.
— *Schi-king; das kanonische Liederbuch der Chinesen*, trad. alemana de V. v. Strauβ, Heildelberg, 1880.
— Richard Wilhelm, *I Ching. El libro de las mutaciones*, Edhasa, Barcelona, 1979.
— *Kung Fu Tse, Gespräche - Lun Yü*, trad. alemana de R. Wilhelm, 2.ª ed., Jena, 1914.
— *Li Gi, das Buch der Sitte* (incluye: Ta-hio, Tschung-Yung), trad. alemana de R. Wilhelm, Jena, 1930.
— *Schu-king*, trad. al inglés de J. Legge, Oxford, 1879.
— Hans Hass, *Das Spruchgut Kung-tszes und Lao-tszes in gedanklicher Zusammenordnung*, Leipzig, 1920.

LAO-TSE

— *Tao te King*, ed. alemana con comentario e introducción a cargo de V. von Strauss, 1870; nueva edición, Leipzig, 1924.
— *Tao te King*, de la traducción alemana, con la Introducción revisada y ampliada por J. Grill, Tubinga, 1910.
— *Tao Te King*, trad. y comentarios por R. Wilhelm, versión española de M. Wohlfeil y M. P. Esteban, Sirio, Málaga, 1989.
— *Tao Teh King* [*El libro del recto camino*], trad. por C. Díaz-Faes, Morata, Madrid, 1959.
— *Tao Te Ching*, introducción por M. Garrido, trad. y análisis por C. Elorduy, Tecnos, Madrid, 1996.

NAGARJUNA

— *Die mittlere Lehre des Nagarjuna,* según la versión tibetana, trad. por M. Walleser, Heidelberg, 1911; según la versión china, trad. por M. Walleser, Heidelberg, 1912. (Traducciones alemanas de las versiones tibetana y china de los textos perdidos en sánscrito.)

PRAJNĀPĀRAMITĀ

— *Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen*, de M. Walleser, Gotinga, 1914.

SE MA-TSIEN

— *Les mémoires historiques*, trad. y notas de E. Chavannes, 5 vols., París, 1895-1901.

II. BIBLIOGRAFÍA

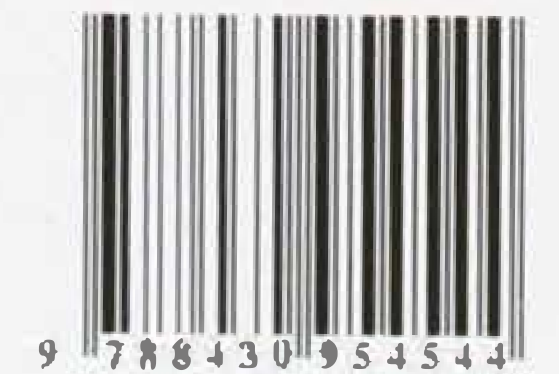
ARENDT, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlín, 1929.
BARTH, Heinrich: *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, Basilea, 1935.
BULTMANN, Rudolf: *Jesus*, Berlín, s. a. (1926; 2.ª ed., 1929).
CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4.ª ed. totalmente revisada, compilada por A. Bertholet y E. Lehmann, 2 vols., Tubinga, 1925.
COURCELLE, Pierre: *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, París, 1950.
CROW, Carl: *Konfuzius*, Staatsmann, Heiliger, Wanderer (versión alemana del original: *Master Kung*), Berlín, 1939.
DIBELIUS, Martin: *Jesus*, Berlín, 1939.
— *Die Botschaft von Jesus Christus - Die alte Überlieferung der Gemeinde in Geschichten*, Sprüchen und Reden, Tubinga, 1935.
ERDMANN, Johann Eduard: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, parte III, vol. 1, reimp., Stuttgart, 1931.
FORKF, Alfred: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburgo, 1927.
— *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburgo, 1934.
— *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Hamburgo, 1938.
FRANKE, O.: *Geschichte des chinesischen Reiches*, 4 vols., Berlín, 1930-1948.
GABELENTZ, Georg von der: *Confucius und seine Lehre*, Leipzig, 1888.
GANGAUE, Theodor: *Des Heiligen Augustiuns speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, Augsburgo, 1865.
GLASENAPP, Helmuth von: *Kant und die Religionen des Ostens*, Kitzingen-Main, 1954.
GRANET, Marcel: *La civilization chinoise*, París, 1929.
— *La pensée chinoise*, París, 1934.
GROOT, J. J. M. de: *Universismus - Die Grundlagen der Religion und Ethik, des Staatwesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlín, 1918.
GRUBF, Wilhelm: *Geschichte der chinesischen Literatur*, Leipzig, 1909.
HAAS, Hans: *Das Spruchgut Kung-tsze's in gedanklicher Zusammenordung*, Leipzig, 1920.
HACKMANN, Heinrich: *Chinesische Philosophie*, Múnich, 1927.
— *Der Zusammenhang zwischen Schrift und Kultur in China*, Múnich, 1928.
— *Der Buddhismus*, 3 vols., Tubinga, 1906.
HERTLING, Georg von: *Augustin*, Maguncia, 1902.
HOLI, Karl: «Augustins innere Entwicklung» (1922), en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. III, Tubinga, 1928.

JONAS, Hans: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Gotinga, 1930.
KERN, Heinrich: *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, versión alemana de H. Jacobi, 2 vols., Leipzig, 1882-1884.
KÖPPEN, Friedrich: *Die Religion des Buddha*, 2 vols., Berlín, 1857-1859.
LIN YUTANG: *La sabiduría de Lao-tse*, trad. por F. Mazía, Sudamericana, Buenos Aires, 1975.
MARROU, Henri-Irénée: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1937, con su *Retractio*, París, 1949.
MAUSBACH, Joseph: *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, 2 vols., Friburgo, 1909.
MEER, F. van der: *Augustinus der Seelsorger*, trad. del holandés, Colonia, 1951.
NÖRREGAARD, Jens: *Augustins Bekehrung*, Tubinga, 1923.
OLDENBERG, Hermann: *Buddha*, 7.ª ed., Stuttgart, 1920.
PISCHEL, Richard: *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig, 1917.
PORTALIÉ, E.: «Saint Augustin», *Dictionnaire de Théologie catholique*, 3.ª ed., París, 1923, I, pp. 2268-2472.
REUTER, Hermann: *Augustinische Studien*, Gotha, 1887.
RODENWALDT, Gerhart: «Zur Kunstgeschichte der Jahre 220 bis 270», *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, t. 51, 1936.
SCHAYER, Stanislav: *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānischen Erlösungslehren*, tesis doctoral, Friburgo, 1921.
SCHMAUS, Michael: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927.
SCHOLZ, Heinrich: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte - Ein Kommentar zu Augustins de civitate dei*, Leipzig, 1911.
SCHWEITZER, Albert: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 5.ª ed., Tubinga, 1933.
STCHERBATSKI, Th.: *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*; versión alemana de Otto Strauβ, Múnich/Neubiberg, 1924.
TROELTSCH, Ernst: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, Múnich, 1915.
WILHELM, Richard: *Kung-tse*, Stuttgart, 1925.
— *Kung-tse und der Konfuzianismus*, Berlín, 1928.
— *Chinesische Philosophie*, Breslau, 1929.
WINDELBAND, Wilhelm: *Die Geschichte der neueren Philosophie*, vol. II (1.ª ed., 1880), 2.ª ed., Leipzig, 1899.
ZENKIR, E. V.: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, 2 vols., Reichenberg, 1926-1927.
ZILSEL, Edgar: *Die Entstehung des Geniebegriffs - Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Tubinga, 1926.

LOS
GRANDES MAESTROS ESPIRITUALES
DE ORIENTE Y OCCIDENTE

No deja de parecer una ironía que las llamadas historias generales o universales de la filosofía prescindan generalmente del pensamiento oriental y empiecen con Grecia.
Pero independientemente del hecho de que la historia de la cultura no se reduce a la historia de la cultura occidental, sino que debe comprender también las otras grandes culturas, hay una razón poderosa para considerar pedagógica y vitalmente importante el estudio del pensamiento oriental, y muy en particular del antiguo. Karl Jaspers defendió su conocida tesis del «tiempo-eje», partiendo del dato, empíricamente constatable, de que hacia el año 500 antes de Cristo, o, por fijar un margen más amplio, entre los años 800 y 200 antes de nuestra era, tuvo lugar, tanto en Occidente como en Asia, un profundo proceso o fermento espiritual, en virtud del cual el hombre vivió por primera vez la situación límite de enfrentarse a fondo y reflexivamente consigo mismo y con el destino, preguntándose por el sentido del mundo y de la vida.
En esa época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales aún pensamos, y se inician las religiones mundiales de las que todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone el pie en lo universal.
Como señala Jaspers, se trata de un fenómeno verdaderamente universal, transcultural y hasta pudiera decirse global, si no fuese porque no tiene su origen en la acción de los gobiernos o las multinacionales, ni en el mandato de ninguna sola Iglesia, sino en la desnuda palabra de unos cuantos individuos.

ISBN: 978-84-309-5454-4



FILOSOFÍA Y ENSAYO



1217544
www.tecnos.es